

ترجمہ و شرح

۱۹۹۸ء

# نہایت الحکمت

علامہ سید محمد حسین طباطبائی

جلد سوم

دکتر علی شیروانی

بسم الله الرحمن الرحيم

ترجمه و شرح  
نهایة الحکمة

# فلسفه اسلامی: ۹ (فلسفه و عرفان، ۱۸)

- تخصصی (طلأذ و دانسته‌چوان)

۲۴۲

۳۵۳۲

شیراز، مرکز، ۱۳۴۳ - شرح

ترجمه و شرح نهایة الحکمة جلایه سید محمد حسین طباطبائی، انکارش علی شریانی - (دریست ۲) -  
تبر: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۴۳

ج ۱ - (مؤسسه بوستان کتاب: ۲۴۴) (فلسفه اسلامی: ۹) المصحف و عرفان: ۱۸۰

۳۲۰۰۰ زبان: (ج ۱) ۳۰۰ - ۳۲۵ - ۳۴۸ - ۳۶۱ - ۳۷۸ - ۳۹۱ - ۴۰۹ - ۴۲۶ - ۴۴۱ - ۴۵۸ - ۴۷۵ - ۴۹۲ - ۵۰۹ - ۵۲۶ - ۵۴۳ - ۵۶۰ - ۵۷۷ - ۵۹۴ - ۶۱۱ - ۶۲۸ - ۶۴۵ - ۶۶۲ - ۶۷۹ - ۶۹۶ - ۷۱۳ - ۷۳۰ - ۷۴۷ - ۷۶۴ - ۷۸۱ - ۷۹۸ - ۸۱۵ - ۸۳۲ - ۸۴۹ - ۸۶۶ - ۸۸۳ - ۹۰۰ - ۹۱۷ - ۹۳۴ - ۹۵۱ - ۹۶۸ - ۹۸۵ - ۱۰۰۲ - ۱۰۱۹ - ۱۰۳۶ - ۱۰۵۳ - ۱۰۷۰ - ۱۰۸۷ - ۱۱۰۴ - ۱۱۲۱ - ۱۱۳۸ - ۱۱۵۵ - ۱۱۷۲ - ۱۱۸۹ - ۱۲۰۶ - ۱۲۲۳ - ۱۲۴۰ - ۱۲۵۷ - ۱۲۷۴ - ۱۲۹۱ - ۱۳۰۸ - ۱۳۲۵ - ۱۳۴۲ - ۱۳۵۹ - ۱۳۷۶ - ۱۳۹۳ - ۱۴۱۰ - ۱۴۲۷ - ۱۴۴۴ - ۱۴۶۱ - ۱۴۷۸ - ۱۴۹۵ - ۱۵۱۲ - ۱۵۲۹ - ۱۵۴۶ - ۱۵۶۳ - ۱۵۸۰ - ۱۵۹۷ - ۱۶۱۴ - ۱۶۳۱ - ۱۶۴۸ - ۱۶۶۵ - ۱۶۸۲ - ۱۶۹۹ - ۱۷۱۶ - ۱۷۳۳ - ۱۷۵۰ - ۱۷۶۷ - ۱۷۸۴ - ۱۸۰۱ - ۱۸۱۸ - ۱۸۳۵ - ۱۸۵۲ - ۱۸۶۹ - ۱۸۸۶ - ۱۹۰۳ - ۱۹۲۰ - ۱۹۳۷ - ۱۹۵۴ - ۱۹۷۱ - ۱۹۸۸ - ۲۰۰۵ - ۲۰۲۲ - ۲۰۳۹ - ۲۰۵۶ - ۲۰۷۳ - ۲۰۹۰ - ۲۱۰۷ - ۲۱۲۴ - ۲۱۴۱ - ۲۱۵۸ - ۲۱۷۵ - ۲۱۹۲ - ۲۲۰۹ - ۲۲۲۶ - ۲۲۴۳ - ۲۲۶۰ - ۲۲۷۷ - ۲۲۹۴ - ۲۳۱۱ - ۲۳۲۸ - ۲۳۴۵ - ۲۳۶۲ - ۲۳۷۹ - ۲۳۹۶ - ۲۴۱۳ - ۲۴۳۰ - ۲۴۴۷ - ۲۴۶۴ - ۲۴۸۱ - ۲۴۹۸ - ۲۵۱۵ - ۲۵۳۲ - ۲۵۴۹ - ۲۵۶۶ - ۲۵۸۳ - ۲۶۰۰ - ۲۶۱۷ - ۲۶۳۴ - ۲۶۵۱ - ۲۶۶۸ - ۲۶۸۵ - ۲۷۰۲ - ۲۷۱۹ - ۲۷۳۶ - ۲۷۵۳ - ۲۷۷۰ - ۲۷۸۷ - ۲۸۰۴ - ۲۸۲۱ - ۲۸۳۸ - ۲۸۵۵ - ۲۸۷۲ - ۲۸۸۹ - ۲۹۰۶ - ۲۹۲۳ - ۲۹۴۰ - ۲۹۵۷ - ۲۹۷۴ - ۲۹۹۱ - ۳۰۰۸ - ۳۰۲۵ - ۳۰۴۲ - ۳۰۵۹ - ۳۰۷۶ - ۳۰۹۳ - ۳۱۱۰ - ۳۱۲۷ - ۳۱۴۴ - ۳۱۶۱ - ۳۱۷۸ - ۳۱۹۵ - ۳۲۱۲ - ۳۲۲۹ - ۳۲۴۶ - ۳۲۶۳ - ۳۲۸۰ - ۳۲۹۷ - ۳۳۱۴ - ۳۳۳۱ - ۳۳۴۸ - ۳۳۶۵ - ۳۳۸۲ - ۳۳۹۹ - ۳۴۱۶ - ۳۴۳۳ - ۳۴۵۰ - ۳۴۶۷ - ۳۴۸۴ - ۳۵۰۱ - ۳۵۱۸ - ۳۵۳۵ - ۳۵۵۲ - ۳۵۶۹ - ۳۵۸۶ - ۳۶۰۳ - ۳۶۲۰ - ۳۶۳۷ - ۳۶۵۴ - ۳۶۷۱ - ۳۶۸۸ - ۳۷۰۵ - ۳۷۲۲ - ۳۷۳۹ - ۳۷۵۶ - ۳۷۷۳ - ۳۷۹۰ - ۳۸۰۷ - ۳۸۲۴ - ۳۸۴۱ - ۳۸۵۸ - ۳۸۷۵ - ۳۸۹۲ - ۳۹۰۹ - ۳۹۲۶ - ۳۹۴۳ - ۳۹۶۰ - ۳۹۷۷ - ۳۹۹۴ - ۴۰۱۱ - ۴۰۲۸ - ۴۰۴۵ - ۴۰۶۲ - ۴۰۷۹ - ۴۰۹۶ - ۴۱۱۳ - ۴۱۳۰ - ۴۱۴۷ - ۴۱۶۴ - ۴۱۸۱ - ۴۱۹۸ - ۴۲۱۵ - ۴۲۳۲ - ۴۲۴۹ - ۴۲۶۶ - ۴۲۸۳ - ۴۳۰۰ - ۴۳۱۷ - ۴۳۳۴ - ۴۳۵۱ - ۴۳۶۸ - ۴۳۸۵ - ۴۴۰۲ - ۴۴۱۹ - ۴۴۳۶ - ۴۴۵۳ - ۴۴۷۰ - ۴۴۸۷ - ۴۵۰۴ - ۴۵۲۱ - ۴۵۳۸ - ۴۵۵۵ - ۴۵۷۲ - ۴۵۸۹ - ۴۶۰۶ - ۴۶۲۳ - ۴۶۴۰ - ۴۶۵۷ - ۴۶۷۴ - ۴۶۹۱ - ۴۷۰۸ - ۴۷۲۵ - ۴۷۴۲ - ۴۷۵۹ - ۴۷۷۶ - ۴۷۹۳ - ۴۸۱۰ - ۴۸۲۷ - ۴۸۴۴ - ۴۸۶۱ - ۴۸۷۸ - ۴۸۹۵ - ۴۹۱۲ - ۴۹۲۹ - ۴۹۴۶ - ۴۹۶۳ - ۴۹۸۰ - ۴۹۹۷ - ۵۰۱۴ - ۵۰۳۱ - ۵۰۴۸ - ۵۰۶۵ - ۵۰۸۲ - ۵۰۹۹ - ۵۱۱۶ - ۵۱۳۳ - ۵۱۵۰ - ۵۱۶۷ - ۵۱۸۴ - ۵۲۰۱ - ۵۲۱۸ - ۵۲۳۵ - ۵۲۵۲ - ۵۲۶۹ - ۵۲۸۶ - ۵۳۰۳ - ۵۳۲۰ - ۵۳۳۷ - ۵۳۵۴ - ۵۳۷۱ - ۵۳۸۸ - ۵۴۰۵ - ۵۴۲۲ - ۵۴۳۹ - ۵۴۵۶ - ۵۴۷۳ - ۵۴۹۰ - ۵۵۰۷ - ۵۵۲۴ - ۵۵۴۱ - ۵۵۵۸ - ۵۵۷۵ - ۵۵۹۲ - ۵۶۰۹ - ۵۶۲۶ - ۵۶۴۳ - ۵۶۶۰ - ۵۶۷۷ - ۵۶۹۴ - ۵۷۱۱ - ۵۷۲۸ - ۵۷۴۵ - ۵۷۶۲ - ۵۷۷۹ - ۵۷۹۶ - ۵۸۱۳ - ۵۸۳۰ - ۵۸۴۷ - ۵۸۶۴ - ۵۸۸۱ - ۵۸۹۸ - ۵۹۱۵ - ۵۹۳۲ - ۵۹۴۹ - ۵۹۶۶ - ۵۹۸۳ - ۶۰۰۰ - ۶۰۱۷ - ۶۰۳۴ - ۶۰۵۱ - ۶۰۶۸ - ۶۰۸۵ - ۶۱۰۲ - ۶۱۱۹ - ۶۱۳۶ - ۶۱۵۳ - ۶۱۷۰ - ۶۱۸۷ - ۶۲۰۴ - ۶۲۲۱ - ۶۲۳۸ - ۶۲۵۵ - ۶۲۷۲ - ۶۲۸۹ - ۶۳۰۶ - ۶۳۲۳ - ۶۳۴۰ - ۶۳۵۷ - ۶۳۷۴ - ۶۳۹۱ - ۶۴۰۸ - ۶۴۲۵ - ۶۴۴۲ - ۶۴۵۹ - ۶۴۷۶ - ۶۴۹۳ - ۶۵۱۰ - ۶۵۲۷ - ۶۵۴۴ - ۶۵۶۱ - ۶۵۷۸ - ۶۵۹۵ - ۶۶۱۲ - ۶۶۲۹ - ۶۶۴۶ - ۶۶۶۳ - ۶۶۸۰ - ۶۶۹۷ - ۶۷۱۴ - ۶۷۳۱ - ۶۷۴۸ - ۶۷۶۵ - ۶۷۸۲ - ۶۷۹۹ - ۶۸۱۶ - ۶۸۳۳ - ۶۸۵۰ - ۶۸۶۷ - ۶۸۸۴ - ۶۹۰۱ - ۶۹۱۸ - ۶۹۳۵ - ۶۹۵۲ - ۶۹۶۹ - ۶۹۸۶ - ۷۰۰۳ - ۷۰۲۰ - ۷۰۳۷ - ۷۰۵۴ - ۷۰۷۱ - ۷۰۸۸ - ۷۱۰۵ - ۷۱۲۲ - ۷۱۳۹ - ۷۱۵۶ - ۷۱۷۳ - ۷۱۹۰ - ۷۲۰۷ - ۷۲۲۴ - ۷۲۴۱ - ۷۲۵۸ - ۷۲۷۵ - ۷۲۹۲ - ۷۳۰۹ - ۷۳۲۶ - ۷۳۴۳ - ۷۳۶۰ - ۷۳۷۷ - ۷۳۹۴ - ۷۴۱۱ - ۷۴۲۸ - ۷۴۴۵ - ۷۴۶۲ - ۷۴۷۹ - ۷۴۹۶ - ۷۵۱۳ - ۷۵۳۰ - ۷۵۴۷ - ۷۵۶۴ - ۷۵۸۱ - ۷۵۹۸ - ۷۶۱۵ - ۷۶۳۲ - ۷۶۴۹ - ۷۶۶۶ - ۷۶۸۳ - ۷۷۰۰ - ۷۷۱۷ - ۷۷۳۴ - ۷۷۵۱ - ۷۷۶۸ - ۷۷۸۵ - ۷۸۰۲ - ۷۸۱۹ - ۷۸۳۶ - ۷۸۵۳ - ۷۸۷۰ - ۷۸۸۷ - ۷۹۰۴ - ۷۹۲۱ - ۷۹۳۸ - ۷۹۵۵ - ۷۹۷۲ - ۷۹۸۹ - ۸۰۰۶ - ۸۰۲۳ - ۸۰۴۰ - ۸۰۵۷ - ۸۰۷۴ - ۸۰۹۱ - ۸۱۰۸ - ۸۱۲۵ - ۸۱۴۲ - ۸۱۵۹ - ۸۱۷۶ - ۸۱۹۳ - ۸۲۱۰ - ۸۲۲۷ - ۸۲۴۴ - ۸۲۶۱ - ۸۲۷۸ - ۸۲۹۵ - ۸۳۱۲ - ۸۳۲۹ - ۸۳۴۶ - ۸۳۶۳ - ۸۳۸۰ - ۸۳۹۷ - ۸۴۱۴ - ۸۴۳۱ - ۸۴۴۸ - ۸۴۶۵ - ۸۴۸۲ - ۸۴۹۹ - ۸۵۱۶ - ۸۵۳۳ - ۸۵۵۰ - ۸۵۶۷ - ۸۵۸۴ - ۸۶۰۱ - ۸۶۱۸ - ۸۶۳۵ - ۸۶۵۲ - ۸۶۶۹ - ۸۶۸۶ - ۸۷۰۳ - ۸۷۲۰ - ۸۷۳۷ - ۸۷۵۴ - ۸۷۷۱ - ۸۷۸۸ - ۸۸۰۵ - ۸۸۲۲ - ۸۸۳۹ - ۸۸۵۶ - ۸۸۷۳ - ۸۸۹۰ - ۸۹۰۷ - ۸۹۲۴ - ۸۹۴۱ - ۸۹۵۸ - ۸۹۷۵ - ۸۹۹۲ - ۹۰۰۹ - ۹۰۲۶ - ۹۰۴۳ - ۹۰۶۰ - ۹۰۷۷ - ۹۰۹۴ - ۹۱۱۱ - ۹۱۲۸ - ۹۱۴۵ - ۹۱۶۲ - ۹۱۷۹ - ۹۱۹۶ - ۹۲۱۳ - ۹۲۳۰ - ۹۲۴۷ - ۹۲۶۴ - ۹۲۸۱ - ۹۲۹۸ - ۹۳۱۵ - ۹۳۳۲ - ۹۳۴۹ - ۹۳۶۶ - ۹۳۸۳ - ۹۴۰۰ - ۹۴۱۷ - ۹۴۳۴ - ۹۴۵۱ - ۹۴۶۸ - ۹۴۸۵ - ۹۵۰۲ - ۹۵۱۹ - ۹۵۳۶ - ۹۵۵۳ - ۹۵۷۰ - ۹۵۸۷ - ۹۶۰۴ - ۹۶۲۱ - ۹۶۳۸ - ۹۶۵۵ - ۹۶۷۲ - ۹۶۸۹ - ۹۷۰۶ - ۹۷۲۳ - ۹۷۴۰ - ۹۷۵۷ - ۹۷۷۴ - ۹۷۹۱ - ۹۸۰۸ - ۹۸۲۵ - ۹۸۴۲ - ۹۸۵۹ - ۹۸۷۶ - ۹۸۹۳ - ۹۹۱۰ - ۹۹۲۷ - ۹۹۴۴ - ۹۹۶۱ - ۹۹۷۸ - ۹۹۹۵ - ۱۰۰۱۲ - ۱۰۰۱۳۹ - ۱۰۰۱۷۷ - ۱۰۰۲۱۵ - ۱۰۰۲۵۳ - ۱۰۰۲۹۱ - ۱۰۰۳۲۹ - ۱۰۰۳۶۷ - ۱۰۰۴۰۵ - ۱۰۰۴۴۳ - ۱۰۰۴۸۱ - ۱۰۰۵۱۹ - ۱۰۰۵۵۷ - ۱۰۰۵۹۵ - ۱۰۰۶۳۳ - ۱۰۰۶۷۱ - ۱۰۰۷۰۹ - ۱۰۰۷۴۷ - ۱۰۰۷۸۵ - ۱۰۰۸۲۳ - ۱۰۰۸۶۱ - ۱۰۰۸۹۹ - ۱۰۰۹۳۷ - ۱۰۰۹۷۵ - ۱۰۱۰۱۳ - ۱۰۱۰۵۱ - ۱۰۱۰۸۹ - ۱۰۱۱۲۷ - ۱۰۱۱۶۵ - ۱۰۱۲۰۳ - ۱۰۱۲۴۱ - ۱۰۱۲۷۹ - ۱۰۱۳۱۷ - ۱۰۱۳۵۵ - ۱۰۱۳۹۳ - ۱۰۱۴۳۱ - ۱۰۱۴۶۹ - ۱۰۱۵۰۷ - ۱۰۱۵۴۵ - ۱۰۱۵۸۳ - ۱۰۱۶۲۱ - ۱۰۱۶۵۹ - ۱۰۱۶۹۷ - ۱۰۱۷۳۵ - ۱۰۱۷۷۳ - ۱۰۱۸۱۱ - ۱۰۱۸۴۹ - ۱۰۱۸۸۷ - ۱۰۱۹۲۵ - ۱۰۱۹۶۳ - ۱۰۲۰۰۱ - ۱۰۲۰۳۹ - ۱۰۲۰۷۷ - ۱۰۲۱۱۵ - ۱۰۲۱۵۳ - ۱۰۲۱۹۱ - ۱۰۲۲۲۹ - ۱۰۲۲۶۷ - ۱۰۲۳۰۵ - ۱۰۲۳۴۳ - ۱۰۲۳۸۱ - ۱۰۲۴۱۹ - ۱۰۲۴۵۷ - ۱۰۲۴۹۵ - ۱۰۲۵۳۳ - ۱۰۲۵۷۱ - ۱۰۲۶۰۹ - ۱۰۲۶۴۷ - ۱۰۲۶۸۵ - ۱۰۲۷۲۳ - ۱۰۲۷۶۱ - ۱۰۲۷۹۹ - ۱۰۲۸۳۷ - ۱۰۲۸۷۵ - ۱۰۲۹۱۳ - ۱۰۲۹۵۱ - ۱۰۲۹۸۹ - ۱۰۳۰۲۷ - ۱۰۳۰۶۵ - ۱۰۳۱۰۳ - ۱۰۳۱۴۱ - ۱۰۳۱۷۹ - ۱۰۳۲۱۷ - ۱۰۳۲۵۵ - ۱۰۳۲۹۳ - ۱۰۳۳۳۱ - ۱۰۳۳۶۹ - ۱۰۳۴۰۷ - ۱۰۳۴۴۵ - ۱۰۳۴۸۳ - ۱۰۳۵۲۱ - ۱۰۳۵۵۹ - ۱۰۳۵۹۷ - ۱۰۳۶۳۵ - ۱۰۳۶۷۳ - ۱۰۳۷۱۱ - ۱۰۳۷۴۹ - ۱۰۳۷۸۷ - ۱۰۳۸۲۵ - ۱۰۳۸۶۳ - ۱۰۳۹۰۱ - ۱۰۳۹۳۹ - ۱۰۳۹۷۷ - ۱۰۴۰۱۵ - ۱۰۴۰۵۳ - ۱۰۴۰۹۱ - ۱۰۴۱۲۹ - ۱۰۴۱۶۷ - ۱۰۴۲۰۵ - ۱۰۴۲۴۳ - ۱۰۴۲۸۱ - ۱۰۴۳۱۹ - ۱۰۴۳۵۷ - ۱۰۴۳۹۵ - ۱۰۴۴۳۳ - ۱۰۴۴۷۱ - ۱۰۴۵۰۹ - ۱۰۴۵۴۷ - ۱۰۴۵۸۵ - ۱۰۴۶۲۳ - ۱۰۴۶۶۱ - ۱۰۴۶۹۹ - ۱۰۴۷۳۷ - ۱۰۴۷۷۵ - ۱۰۴۸۱۳ - ۱۰۴۸۵۱ - ۱۰۴۸۸۹ - ۱۰۴۹۲۷ - ۱۰۴۹۶۵ - ۱۰۵۰۰۳ - ۱۰۵۰۴۱ - ۱۰۵۰۷۹ - ۱۰۵۱۱۷ - ۱۰۵۱۵۵ - ۱۰۵۱۹۳ - ۱۰۵۲۳۱ - ۱۰۵۲۶۹ - ۱۰۵۳۰۷ - ۱۰۵۳۴۵ - ۱۰۵۳۸۳ - ۱۰۵۴۲۱ - ۱۰۵۴۵۹ - ۱۰۵۴۹۷ - ۱۰۵۵۳۵ - ۱۰۵۵۷۳ - ۱۰۵۶۱۱ - ۱۰۵۶۴۹ - ۱۰۵۶۸۷ - ۱۰۵۷۲۵ - ۱۰۵۷۶۳ - ۱۰۵۸۰۱ - ۱۰۵۸۳۹ - ۱۰۵۸۷۷ - ۱۰۵۹۱۵ - ۱۰۵۹۵۳ - ۱۰۵۹۹۱ - ۱۰۶۰۲۹ - ۱۰۶۰۶۷ - ۱۰۶۱۰۵ - ۱۰۶۱۴۳ - ۱۰۶۱۸۱ - ۱۰۶۲۱۹ - ۱۰۶۲۵۷ - ۱۰۶۲۹۵ - ۱۰۶۳۳۳ - ۱۰۶۳۷۱ - ۱۰۶۴۰۹ - ۱۰۶۴۴۷ - ۱۰۶۴۸۵ - ۱۰۶۵۲۳ - ۱۰۶۵۶۱ - ۱۰۶۵۹۹ - ۱۰۶۶۳۷ - ۱۰۶۶۷۵ - ۱۰۶۷۱۳ - ۱۰۶۷۵۱ - ۱۰۶۷۸۹ - ۱۰۶۸۲۷ - ۱۰۶۸۶۵ - ۱۰۶۹۰۳ - ۱۰۶۹۴۱ - ۱۰۶۹۷۹ - ۱۰۷۰۱۷ - ۱۰۷۰۵۵ - ۱۰۷۰۹۳ - ۱۰۷۱۳۱ - ۱۰۷۱۶۹ - ۱۰۷۲۰۷ - ۱۰۷۲۴۵ - ۱۰۷۲۸۳ - ۱۰۷۳۲۱ - ۱۰۷۳۵۹ - ۱۰۷۳۹۷ - ۱۰۷۴۳۵ - ۱۰۷۴۷۳ - ۱۰۷۵۱۱ - ۱۰۷۵۴۹ - ۱۰۷۵۸۷ - ۱۰۷۶۲۵ - ۱۰۷۶۶۳ - ۱۰۷۷۰۱ - ۱۰۷۷۳۹ - ۱۰۷۷۷۷ - ۱۰۷۸۱۵ - ۱۰۷۸۵۳ - ۱۰۷۸۹۱ - ۱۰۷۹۲۹ - ۱۰۷۹۶۷ - ۱۰۸۰۰۵ - ۱۰۸۰۴۳ - ۱۰۸۰۸۱ - ۱۰۸۱۱۹ - ۱۰۸۱۵۷ - ۱۰۸۱۹۵ - ۱۰۸۲۳۳ - ۱۰۸۲۷۱ - ۱۰۸۳۰۹ - ۱۰۸۳۴۷ - ۱۰۸۳۸۵ - ۱۰۸۴۲۳ - ۱۰۸۴۶۱ - ۱۰۸۴۹۹ - ۱۰۸۵۳۷ - ۱۰۸۵۷۵ - ۱۰۸۶۱۳ - ۱۰۸۶۵۱ - ۱۰۸۶۸۹ - ۱۰۸۷۲۷ - ۱۰۸۷۶۵ - ۱۰۸۸۰۳ - ۱۰۸۸۴۱ - ۱۰۸۸۷۹ - ۱۰۸۹۱۷ - ۱۰۸۹۵۵ - ۱۰۸۹۹۳ - ۱۰۹۰۳۱ - ۱۰۹۰۶۹ - ۱۰۹۱۰۷ - ۱۰۹۱۴۵ - ۱۰۹۱۸۳ - ۱۰۹۲۲۱ - ۱۰۹۲۵۹ - ۱۰۹۲۹۷ - ۱۰۹۳۳۵ - ۱۰۹۳۷۳ - ۱۰۹۴۱۱ - ۱۰۹۴۴۹ - ۱۰۹۴۸۷ - ۱۰۹۵۲۵ - ۱۰۹۵۶۳ - ۱۰۹۶۰۱ - ۱۰۹۶۳۹ - ۱۰۹۶۷۷ - ۱۰۹۷۱۵ - ۱۰۹۷۵۳ - ۱۰۹۷۹۱ - ۱۰۹۸۲۹ - ۱۰۹۸۶۷ - ۱۰۹۹۰۵ - ۱۰۹۹۴۳ - ۱۰۹۹۸۱ - ۱۱۰۰۱۹ - ۱۱۰۰۵۷ - ۱۱۰۰۹۵ - ۱۱۰۱۳۳ - ۱۱۰۱۷۱ - ۱۱۰۲۰۹ - ۱۱۰۲۴۷ - ۱۱۰۲۸۵ - ۱۱۰۳۲۳ - ۱۱۰۳۶۱ - ۱۱۰۳۹۹ - ۱۱۰۴۳۷ - ۱۱۰۴۷۵ - ۱۱۰۵۱۳ - ۱۱۰۵۵۱ - ۱۱۰۵۸۹ - ۱۱۰۶۲۷ - ۱۱۰۶۶۵ - ۱۱۰۷۰۳ - ۱۱۰۷۴۱ - ۱۱۰۷۷۹ - ۱۱۰۸۱۷ - ۱۱۰۸۵۵ - ۱۱۰۸۹۳ - ۱۱۰۹۳۱ - ۱۱۰۹۶۹ - ۱۱۱۰۰۷ - ۱۱۱۰۴۵ - ۱۱۱۰۸۳ - ۱۱۱۱۲۱ - ۱۱۱۱۵۹ - ۱۱۱۱۹۷ - ۱۱۱۲۳۵ - ۱۱۱۲۷۳ - ۱۱۱۳۱۱ - ۱۱۱۳۴۹ - ۱۱۱۳۸۷ - ۱۱۱۴۲۵ - ۱۱۱۴۶۳ - ۱۱۱۵۰۱ - ۱۱۱۵۳۹ - ۱۱۱۵۷۷ - ۱۱۱۶۱۵ - ۱۱۱۶۵۳ - ۱۱۱۶۹۱ - ۱۱۱۷۲۹ - ۱۱۱۷۶۷ - ۱۱۱۸۰۵ - ۱۱۱۸۴۳ - ۱۱۱۸۸۱ - ۱۱۱۹۱۹ - ۱۱۱۹۵۷ - ۱۱۱۹۹۵ - ۱۱۲۰۳۳ - ۱۱۲۰۷۱ - ۱۱۲۱۰۹ - ۱۱۲۱۴۷ - ۱۱۲۱۸۵ - ۱۱۲۲۲۳ - ۱۱۲۲۶۱ - ۱۱۲۲۹۹ - ۱۱۲۳۳۷ - ۱۱۲۳۷۵ - ۱۱۲۴۱۳ - ۱۱۲۴۵۱ - ۱۱۲۴۸۹ - ۱۱۲۵۲۷ - ۱۱۲۵۶۵ - ۱۱۲۶۰۳ - ۱۱۲۶۴۱ - ۱۱۲۶۷۹ - ۱۱۲۷۱۷ - ۱۱۲۷۵۵ - ۱۱۲۷۹۳ - ۱۱۲۸۳۱ - ۱۱۲۸۶۹ - ۱۱۲۹۰۷ - ۱۱۲۹۴۵ - ۱۱۲۹۸۳ - ۱۱۳۰۲۱ - ۱۱۳۰۵۹ - ۱۱۳۰۹۷ - ۱۱۳۱۳۵ - ۱۱۳۱۷۳ - ۱۱۳۲۱۱ - ۱۱۳۲۴۹ - ۱۱۳۲۸۷ - ۱۱۳۳۲۵ - ۱۱۳۳۶۳ - ۱۱۳۴۰۱ - ۱۱۳۴۳۹ - ۱۱۳۴۷۷ - ۱۱۳۵۱۵ - ۱۱۳۵۵۳ - ۱۱۳۵۹۱ - ۱۱۳۶۲۹ - ۱۱۳۶۶۷ - ۱۱۳۷۰۵ - ۱۱۳۷۴۳ - ۱۱۳۷۸۱ - ۱۱۳۸۱۹ - ۱۱۳۸۵۷ - ۱۱۳۸۹۵ - ۱۱۳۹۳۳ - ۱۱۳۹۷۱ - ۱۱۴۰۰۹ - ۱۱۴۰۴۷ - ۱۱۴۰۸۵ - ۱۱۴۱۲۳ - ۱۱۴۱۶۱ - ۱۱۴۱۹۹ - ۱۱۴۲۳۷ - ۱۱۴۲۷۵ - ۱۱۴۳۱۳ - ۱۱۴۳۵۱ - ۱۱۴۳۸۹ - ۱۱۴۴۲۷ - ۱۱۴۴۶۵ - ۱۱۴۵۰۳ - ۱۱۴۵۴۱ - ۱۱۴۵۷۹ - ۱۱۴۶۱۷ - ۱۱۴۶۵۵ - ۱۱۴۶۹۳ - ۱۱۴۷۳۱ - ۱۱۴۷۶۹ - ۱۱۴۸۰۷ - ۱۱۴۸۴۵ - ۱۱۴۸۸۳ - ۱۱۴۹۲۱ - ۱۱۴۹۵۹ - ۱۱۴۹۹۷ - ۱۱۵۰۳۵ - ۱۱۵۰۷۳ - ۱۱۵۱۱۱ - ۱۱۵۱۴۹ - ۱۱۵۱۸۷ - ۱۱۵۲۲۵ - ۱۱۵۲۶۳ - ۱۱۵۳۰۱ - ۱۱۵۳۳۹ - ۱۱۵۳۷۷ - ۱۱۵۴۱۵ - ۱۱۵۴۵۳ - ۱۱۵۴۹۱ - ۱۱۵۵۲۹ - ۱۱۵۵۶۷ - ۱۱۵۶۰۵ - ۱۱۵۶۴۳ - ۱۱۵۶۸۱ - ۱۱۵۷۱۹ - ۱۱۵۷۵۷ - ۱۱۵۷۹۵ - ۱۱۵۸۳۳ - ۱۱۵۸۷۱ - ۱۱۵۹۰۹ - ۱۱۵۹۴۷ - ۱۱۵۹۸۵ - ۱۱۶۰۲۳ - ۱۱۶۰۶۱ - ۱۱۶۰۹۹ - ۱۱۶۱۳۷ - ۱۱۶۱۷۵ - ۱۱۶۲۱۳ - ۱۱۶۲۵۱ - ۱۱۶۲۸۹ - ۱۱۶۳۲۷ - ۱۱۶۳۶۵ - ۱۱۶۴۰۳ - ۱۱۶۴۴۱ - ۱۱۶۴۷۹ - ۱۱۶۵۱۷ - ۱۱۶۵۵۵ - ۱۱۶۵۹۳ - ۱۱۶۶۳۱ - ۱۱۶۶۶۹ - ۱۱۶۷۰۷ - ۱۱۶۷۴۵ - ۱۱۶۷۸۳ - ۱۱۶۸۲۱ - ۱۱۶۸۵۹ - ۱۱۶۸۹۷ - ۱۱۶۹۳۵ - ۱۱۶۹۷۳ - ۱۱۷۰۱۱ - ۱۱۷۰۴۹ - ۱

# ترجمہ و شرح نہایۃ الحکمة

علامہ سید محمد حسین طباطبائی

جلد سوم

ویرایش دوم

دکتر علی شمیرانی

شبكة كتب الشيعة



بوستگرت  
۱۳۸۷

shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net



## ترجمه و شرح نه‌ایة الحکمه / ج ۳

• نویسنده: دکتر علی شیرانی

• ناشر: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزة علمیه قم)

• چاپ و مصاحف: چاپخانه مؤسسه بوستان کتاب • نوبت چاپ: هشتم / ۱۳۸۷

• شمارگان: ۲۱۰۰ • بها: ۴۳۰۰ تومان

تمامی حقوق © محفوظ است

printed in the Islamic Republic of Iran

✓ دفتر مرکزی: قم، خ شهدا (صنایع)، ص پ ۹۱۷، تلفن: ۷۷۲۲۱۵۵-۷، فاکس: ۷۷۲۲۱۵۴، تلفن پخش: ۷۷۲۲۲۲۶

✓ فروشگاه مرکزی: قم، چهار راه شهدا (مرزیه ۱۲۰۰۰ عنوان کتاب با همکاری ۱۷۰ ناشر)

✓ فروشگاه شماره ۲: تهران، خ فلسطین جنوبی، دست چپ کوچه دوم (پشت): تلفن: ۶۶۲۶۰۷۲۵

✓ فروشگاه شماره ۳: مشهد، چهارراه خسروی، مجتمع پاس، جنب دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان و هروی، تلفن: ۲۲۳۳۶۷۲

✓ فروشگاه شماره ۴: اصفهان، چهار راه کرمانی، جنب دفتر تبلیغات اسلامی شعبه اصفهان، تلفن: ۲۲۲۰۲۷۰

✓ فروشگاه شماره ۵: اصفهان، میدان انقلاب، جنب سینما ساحل، تلفن: ۲۲۲۱۷۱۲

✓ پخش یکتا (بخش کتب اسلامی و انسانی): تهران، خ حافظ، فرسیده به چهار راه کالج، نبش کوچه پامداد، تلفن: ۸۸۹۲۰۳۰۲

✓ نمایندگان های فروش کتاب مؤسسه در داخل و خارج کشور (فصلیه برگه نظرخواهی آثار انتهای کتاب)

پست الکترونیک: [E-mail:info@bustaneketab.com](mailto:E-mail:info@bustaneketab.com)

دریافت پیام کوتاه (SMS): ۱۰۰۰۲۱۵۵

جدیدترین آثار مؤسسه و آشنایی بیشتر با آن در وب سایت:

<http://www.bustaneketab.com>

با قدردانی از همکارانی که در تولید این اثر نقش داشته‌اند:

- اعضای شورای بررسی آثار: «دیر شورای کتاب: جواد اهرگر • سر ویراستار: ابوالفضل طریقه‌دار • ویراستار: اسماعیل انصاری
- چکیده عربی: سبیل خانقی • چکیده انگلیسی: عبدالحمید مطویان • فیس: مسطی محمدوفی • اصلاحات حروف نگاری و صفحه‌ار: احمد مؤمنی • نمونه خوانی: ابوالحسن مسیب‌نژاد، روح‌الله ماندگاری، شکرالله آقاوند و سید رضا هدایتی • کنترل فنی صفحه‌آرایی: سید رضا موسوی‌نیش • طراح چیدمان: محمد هدایی • مدیر تولید: عبدالهادی اشرفی • آماده‌سازی: سید رضا حسینی
- سفارشات چاپ: علی عزیزاده و سایر همکاران • امور چاپ: مجید مهدوی و سایر همکاران لیوگرافی • چاپ و مصاحف:

• رئیس مؤسسه

سید محمد کاظم شمس

# فهرست مطالب

## مرحله یازدهم

### عقل و عاقل و معقول

|    |   |
|----|---|
| ۲۳ | فصل اول: تعریف علم، اقسام نخستین و پاره‌ای از خواص آن |
| ۲۴ | اصل وجود علم و مفهوم آن بدیهی است                     |
| ۲۵ | علم حصولی   |
| ۲۶ | توضیحی درباره تعریف علم حصولی                         |
| ۲۷ | علم حضوری   |
| ۲۸ | دو دلیل بر حضوری بودن علم انسان به نفس خویش           |
| ۳۰ | حاضر بودن تقسیم علم، به حصولی و حضوری                 |
| ۳۱ | همه علوم حصولی، به علوم حضوری می‌انجامد               |
| ۳۴ | برهان اول بر تجرد صورت‌های علمی                       |
| ۳۵ | برهان دوم بر تجرد صورت‌های علمی                       |
| ۳۶ | اعراض بر برهان دوم                                    |
| ۳۸ | پاسخ به اعتراض یاد شده                                |
| ۴۲ | بازگشت علوم حصولی به علوم حضوری است                   |
| ۴۴ | علم عبارت است از: حضور یک شیء برای یک شیء             |

|  |    |
|--|----|
| فصل دوم: اتحاد عالم و معلوم یا اتحاد عاقل و معقول .....                          | ۴۹ |
| مقصود از «اتحاد» اتحاد در وجود است .....   | ۴۹ |
| اتحادی اتحاد در وجود .....   | ۵۰ |
| مقصود از «معلوم» معلوم بالذات است .....  | ۵۱ |
| اثبات یگانگی «علم» با «معلوم بالذات» .....                                       | ۵۱ |
| برهان اجمالی بر اتحاد عالم و معلوم .....   | ۵۲ |
| اشکالات وارد شده بر اتحاد عالم با معلوم ...                                      | ۵۳ |
| اشکال بر اتحاد عالم با معلوم حصولی ..  | ۵۳ |
| اشکال بر اتحاد عالم با معلوم در علم حضوری نفس به خود .....                       | ۵۵ |
| اشکال بر اتحاد عالم با معلوم در علم حضوری علت به معلول و به عکس .....            | ۵۵ |
| اشکال بر اتحاد عالم با معلوم در علم حضوری دور معلول یک علت ....                  | ۵۶ |
| پاسخ به اعتراضات یاد شده .....   | ۵۶ |
| بیان تفصیلی علم حضوری علت به معلول .....   | ۵۷ |
| بیان تفصیلی علم حضوری معلول به علت .....   | ۵۹ |
| بیان تفصیلی علم حضوری یک معلول به معلول دیگر .....                               | ۶۰ |
| اتحاد عالم با معلوم در علم شیء به خودش .....                                     | ۶۱ |
| فصل سوم: تقسیم علم حصولی به کلی و جزئی و مسایل مربوط به آن .....                 | ۶۷ |
| تعریف کلی و جزئی .....   | ۶۸ |
| توضیح درباره علم حسی و «علم خیالی» .....   | ۶۹ |
| سر جزئی دانستن «علم حسی» و «علم خیالی» .....                                     | ۷۱ |
| فرع اول: فعل و افعالات مادی در اندام‌های ادراکی نقش اعدادی برای ادراک دارد ..... | ۷۲ |
| فرع دوم: تشکیل یک مفهوم در ذهن مترقب بر ارتباط نفس با مصداق .....                | ۷۴ |
| اشکال به این که همه علوم حصولی به حواس منتهی می‌شوند .....                       | ۷۷ |

|     |  |
|-----|--|
| ۷۸  | پاسخ به اعتراض یاد شده                                 |
| ۷۹  | جگونگی حصول مفهوم جوهر در ذهن                          |
| ۸۰  | ذریع سوم: وجود از سه عالم کلی تشکیل یافته است          |
| ۸۵  | فصل چهارم: تقسیم علم حصولی به کلی و جزئی به معنای دیگر |
| ۸۵  | تعریف علم کلی  |
| ۸۵  | علم به معنول از راه علم به علل آن، یک علم کلی است      |
| ۸۷  | تعریف علم جزئی   |
| ۸۷  | علم به تغییر غیر از تغییر علم است                      |
| ۸۹  | یادآوری: تعمیم تقسیم یاد شده درباره علوم حضوری         |
| ۹۲  | فصل پنجم: انواع تعقل                                   |
| ۹۶  | فصل ششم: مراتب عقل                                     |
| ۹۶  | ۱- عقل هیولانی   |
| ۹۷  | ۲- عقل بالملکة   |
| ۹۷  | ۳- عقل بالفعل  |
| ۹۷  | ۴- عقل مستفاد  |
| ۱۰۱ | فصل هفتم: علت الفاصه کننده صورت های علمی بر عقل        |
| ۱۰۳ | پاسخ به یک اعتراض                                      |
| ۱۰۷ | فصل هشتم: تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق              |
| ۱۰۷ | تعریف تصور و تصدیق                                     |
| ۱۰۸ | نظریه مشهور فلاسفه درباره شمار اجزای قضیه              |
| ۱۱۲ | رأی مؤلف در مورد اجزای قضیه                            |
| ۱۱۳ | حکم یک فعل نفسانی در ظرف ادراک است                     |
| ۱۲۰ | فصل نهم: تقسیم علم حصولی به بدیهی و نظری               |

|     |   |
|-----|---|
| ۱۲۰ | تعریف بدیهی و نظری  |
| ۱۲۲ | اقسام بدیهیات   |
| ۱۲۳ | أم القضا یا بدیهی ترین قضیه                                   |
| ۱۲۴ | فروع بحث  |
| ۱۲۵ | بررسی آرای سوفسطائیان   |
| ۱۲۶ | گروه‌های مختلف شکاکان و شیوه مواجهه با هر یک از آنها          |
| ۱۲۶ | گروه اول  |
| ۱۲۷ | گروه دوم  |
| ۱۲۷ | گروه سوم  |
| ۱۲۹ | گروه چهارم و پنجم   |
| ۱۳۱ | گروه ششم  |
| ۱۳۲ | گروه هفتم   |
| ۱۳۲ | گروه هشتم   |
| ۱۳۳ | گروه نهم  |
| ۱۳۹ | فصل دهم: تقسیم علم حصولی به حقیقی و اعتباری                   |
| ۱۳۹ | مفاهیم حقیقی  |
| ۱۴۰ | مفاهیم اعتباری  |
| ۱۴۳ | نحوه دست‌یابی ذهن به مفاهیم اعتباری                           |
| ۱۴۴ | نحوه انتزاع مفاهیم ذهنی یا معقولات ثانوی منطقی                |
| ۱۴۵ | نحوه انتزاع معقولات ثانوی فلسفی: مفهوم وجود و امور ملحق به آن |
| ۱۴۸ | نحوه انتزاع مفهوم عدم   |
| ۱۵۰ | چند نکته  |
| ۱۵۲ | اصطلاحات دیگر واژه اعتباری                                    |

|     |  |
|-----|--|
| ۱۵۲ | اعتبارات اجتماعی   |
| ۱۵۵ | نمونه هایی از اعتبارات اجتماعی                                       |
| ۱۵۶ | امور اعتباری یاد شده حد ندارد  |
| ۱۵۶ | امور اعتباری یاد شده برهان بردار نیستند                              |
| ۱۵۷ | قیاس جاری در مورد اعتبارات قیاس جدلی است                             |
| ۱۶۰ | فصل یازدهم: عدم اختصاص علم حضوری به علم شیء به خودش                  |
| ۱۶۰ | اثبات علم حضوری مجرد به خودش   |
| ۱۶۱ | اثبات علم حضوری علت و معلول به یکدیگر                                |
| ۱۶۲ | اثبات مرادی از علم حضوری دو معلول یک علت نسبت به یکدیگر              |
| ۱۶۵ | فصل دوازدهم: هر مجردی عقل، عاقل و معقول است                          |
| ۱۶۶ | پاسخ به یک اشکال   |
| ۱۶۷ | یک نکته  |
| ۱۷۰ | فصل سیزدهم: علم به شیء سبب دار تنها از راه علم به سببش و امور مربوطه |
| ۱۷۰ | تفاوت دیدگاه منطق و فلسفه درباره قاعده مورد بحث                      |
| ۱۷۲ | اثبات قاعده  |
| ۱۷۳ | در این قاعده علم به وصف و معلولیت مورد نظر نیست                      |
| ۱۷۵ | آیا ادراکات حسی این قاعده را نقض می کنند؟                            |
| ۱۷۶ | چگونگی رهیافت عقل به وجود خارجی محسوسات                              |
| ۱۷۸ | سیر از معلول به علت مفید یقین نیست                                   |
| ۱۸۰ | فصل چهاردهم: علوم برای نفس ذاتی نیست                                 |
| ۱۸۱ | ترجیه ذاتی بودن علوم برای نفس بر اساس نظریه افلاطون                  |
| ۱۸۲ | نقد نظریه افلاطون  |
| ۱۸۶ | فصل پانزدهم: تقسیماتی دیگر برای علم                                  |

|   |     |
|---|-----|
| تقسیم علم، به یک اعتبار همان تقسیم معلوم است .....                  | ۱۸۶ |
| تقسیم علم به واجب و ممکن ..   | ۱۸۷ |
| تقسیم علم به فعلی، انفعالی و علمی که نه فعلی است و نه انفعالی ..... | ۱۸۸ |
| علم یک حقیقت تشکیکی است .....                                       | ۱۸۹ |

## مرحله دوازدهم

### مباحث مربوط به واجب‌الوجود

|   |     |
|---|-----|
| اندراج مبحث خداشناسی در فلسفه اولی .....              | ۱۹۳ |
| فصل اول: اثبات وجود واجب تعالی                        | ۱۹۷ |
| برهان صدیقین و امتیاز آن بر برهان‌های دیگر .....      | ۱۹۷ |
| نحوه سلوک در برهان صدیقین .....                       | ۱۹۸ |
| تقریرهای گوناگون برهان صدیقین .....                   | ۱۹۹ |
| تقریر نخست .....                                      | ۱۹۹ |
| تقریر دوم .....                                       | ۲۰۱ |
| تقریر سوم .....                                       | ۲۰۳ |
| بیان استاد مطهری در تقریر برهان صدرالمآلهین .....     | ۲۰۸ |
| سخن استاد جوادی آملی در تقریر برهان صدرالمآلهین ..... | ۲۰۹ |
| بیان استاد مصباح در تقریر برهان صدرالمآلهین .....     | ۲۱۰ |
| فصل دوم: براهین دیگر بر وجود واجب تعالی .....         | ۲۱۵ |
| برهان بو علی سینا بر اثبات واجب تعالی .....           | ۲۱۵ |
| پاسخ به یک اشکال ...                                  | ۲۱۶ |
| خلاصه برهان شیخ الرئیس .....                          | ۲۱۹ |
| برهانی دیگر شبیه برهان شیخ الرئیس .....               | ۲۱۹ |

|     |  |
|-----|--|
| ۲۳۰ | برهان از طریق حرکت   |
| ۲۳۱ | برهان از طریق حدوث نفس انسانی                                      |
| ۲۳۵ | برهان از راه حدوث اجسام  |
| ۲۳۵ | ضعف برهان حدوث   |
| ۲۳۹ | فصل سوم: واجب بالذات ماهیت ندارد                                   |
| ۲۳۷ | فصل چهارم: واجب تعالی بسیط و فاقد اجزاست                           |
| ۲۳۷ | برهان اول بر نفی اجزای بالفعل از واجب تعالی                        |
| ۲۳۸ | برهان دوم بر نفی اجزای بالفعل از واجب تعالی                        |
| ۲۳۸ | برهان سوم بر نفی اجزای بالفعل از واجب تعالی                        |
| ۲۳۹ | یک برهان بر نفی اجزای مقداری از واجب تعالی                         |
| ۲۴۰ | ترکیب از وجود و عدم  |
| ۲۴۱ | نزاهت واجب تعالی از ترکیب وجود و عدم                               |
| ۲۴۶ | فصل پنجم: یگانگی واجب تعالی و نفی شریک برای او در وجوب وجود        |
| ۲۴۶ | برهان نخست: صرف شیء تکرارپذیر نیست                                 |
| ۲۴۹ | برهان دوم  |
| ۲۵۰ | شبهه این کمونه   |
| ۲۵۱ | برهان سوم  |
| ۲۵۳ | برهان چهارم  |
| ۲۵۸ | فصل ششم: توحید واجب بالذات در ربوبیت و این که جز او پروردگاری نیست |
| ۲۵۹ | برهان نخست بر توحید واجب در ربوبیت                                 |
| ۲۶۲ | برهان دوم (برهان تمناع)  |
| ۲۶۹ | فصل هفتم: واجب بالذات شریکی در هیچ یک از مفاهیم از جهت مصداق ندارد |
| ۲۶۹ | برهان اول بر شریک نداشتن واجب در هیچ یک از مفاهیم                  |



|     |   |
|-----|---|
| ۲۷۰ | برهان دوم.....  |
| ۲۷۲ | یک نکته:.....   |
| ۲۷۵ | فصل هشتم: بیان صفات واجب تعالی به نحو کلی و تقسیم آن..... |
| ۲۷۵ | صفات ثبوتی و سلبی.....                                    |
| ۲۷۷ | صفات ذات و صفات فعل.....                                  |
| ۲۸۱ | فصل نهم: صفات ذاتی و عینیت آن با ذات واجب الهی.....       |
| ۲۸۱ | آرای مختلف درباره حقیقت صفات حقیقی.....                   |
| ۲۸۳ | رای صحیح درباره صفات ذاتی.....                            |
| ۲۸۴ | نقد و بررسی آرای دیگر.....                                |
| ۲۸۹ | فصل دهم: صفات فعلی و زیادت آن بر ذات.....                 |
| ۲۸۹ | زاید بودن صفات فعل بر ذات واجب تعالی.....                 |
| ۲۹۰ | توضیحی درباره نحوه انتزاع برخی از صفات فعل.....           |
| ۲۹۱ | نحوه صدق صفات فعلی بر ذات واجب تعالی.....                 |
| ۲۹۷ | فصل یازدهم: علم واجب تعالی.....                           |
| ۲۹۹ | از این اصول دو فرع به دست می‌آیند:.....                   |
| ۲۹۹ | بررسی آرای دیگر در باب علم واجب تعالی.....                |
| ۳۱۱ | فصل دوازدهم: عنایت، قضا و قدر.....                        |
| ۳۱۱ | عنایت.....  |
| ۳۱۲ | قضا.....  |
| ۳۱۵ | قدر.....  |
| ۳۱۸ | هدف از طرح بحث قضا و قدر.....                             |
| ۳۲۳ | فصل سیزدهم: قدرت واجب تعالی.....                          |
| ۳۲۴ | قیدهایی که در قدرت معتبر است.....                         |

|     |  |
|-----|--|
| ۳۲۶ | اموری که با قدرت حیوان ملازم است .....                           |
| ۳۲۷ | برهان اول بر قدرت واجب تعالی و توضیحی درباره حقیقت قدرت .....    |
| ۳۲۸ | برهان دوم بر قدرت واجب تعالی .....                               |
| ۳۲۹ | اراده مقوم قدرت نبوده و از صفات ذاتی واجب تعالی نیست .....       |
| ۳۳۲ | اراده به عنوان یک صفت فعلی .....                                 |
| ۳۴۱ | فصل چهاردهم: واجب تعالی مبدأ هر موجود ممکن است .....             |
| ۳۴۲ | برهان اول بر فراگیر بودن قدرت واجب تعالی .....                   |
| ۳۴۳ | برهان دوم .....  |
| ۳۴۴ | عدم تنافی میان استناد فعل اختیاری به انسان و به واجب تعالی ..... |
| ۳۴۶ | نظریه معتزله درباره افعال اختیاری انسان .....                    |
| ۳۴۸ | نقد و بررسی نظریه معتزله .....                                   |
| ۳۵۲ | نظریه اشاعره .....   |
| ۳۵۳ | بررسی نظریه اشاعره .....   |
| ۳۵۷ | یادآوری .....  |
| ۳۶۱ | فصل پانزدهم: حیات واجب تعالی .....                               |
| ۳۶۶ | فصل شانزدهم: اراده و کلام .....                                  |
| ۳۷۲ | فصل هفدهم: عنایت الهی به خلق و این که نظام هستی بهترین و .....   |
| ۳۷۳ | اثبات عنایت واجب تعالی به خلق با برهان ثمی .....                 |
| ۳۷۴ | چند نکته .....   |
| ۳۷۵ | اثبات عنایت واجب تعالی با برهان اثمی .....                       |
| ۳۷۶ | نظام حاکم بر هستی استوارترین نظام است .....                      |
| ۳۸۳ | فصل هجدهم: خیر و شر و چگونگی دخول شر در قضای الهی .....          |
| ۳۸۳ | تحلیل معنای خیر و شر و اثبات این که شر امری عدمی است .....       |

|     |  |
|-----|--|
| ۳۹۰ | شروع، اختصاص به عالم ماده دارد. ....                       |
| ۳۹۱ | عدم منافات شروع موجود در عالم ماده با عنایت و حکمت الهی .  |
| ۳۹۷ | فصل نوزدهم: ترتیب افعال الهی یا نظام آفرینش                |
| ۳۹۹ | نتایج بحث  |
| ۴۰۷ | فصل بیستم: عالم عقلی و نظام آن و چگونگی پیدایش کثرت در آن. |
| ۴۰۷ | صادر اول و ویژگی های آن.                                   |
| ۴۰۸ | انواع مجرد، منحصر در یک فرد است.                           |
| ۴۰۹ | چگونگی پیدایش کثرت در عالم عقل.                            |
| ۴۱۲ | بررسی ادله اثبات «ارباب انواع»                             |
| ۴۱۶ | یادآوری  |
| ۴۱۹ | از استدلال های یاد شده در مطلب نتیجه می شود.               |
| ۴۲۲ | فصل بیست و یکم: عالم مثال                                  |
| ۴۲۶ | فصل بیست و دوم: عالم مادی                                  |
| ۴۳۲ | فصل بیست و سوم: حدوث عالم                                  |
| ۴۳۸ | فصل بیست و چهارم: استمرار فیض                              |

مرحله یازدهم:

## عقل و عاقل و معقول

مشمول بر پانزده فصل



والمأخوذ في العنوان وان كان هو العقل الذي يطلق اصطلاحاً على الادراك الكلبي دون الجزئي لكن البحث يعم الجميع.

[واژه عقل - که عنوان این مرحله از کتاب قرار گرفته - دارای اصطلاحات گوناگونی است. یکی از معانی اصطلاحی آن «مجرد تام» است، که یکی از انواع جوهر را تشکیل می‌دهد؛ در آن جا که گفته می‌شود: جوهر دارای پنج قسم است: عقل، نفس، ماده، صورت و جسم.

اصطلاح دوم عقل همان «مُدْرِک کلیات» است و گاهی به معنای مصدری: یعنی «ادراک کلیات» نیز به کار می‌رود، که آن را می‌توان اصطلاح سوم عقل به شمار آورد.

موضوع این بخش از کتاب، نه عقل به معنای مجرد تام است و نه عقل به معنای مُدْرِک کلیات و یا ادراک کلی، بلکه مقصود از آن مطلق علم و ادراک است، اعم از ادراک کلی، ادراک خیالی و ادراک حسی. از این دو مؤلف ارجمندی پیش از ورود در مباحث اصلی این مرحله خواننده را تذکار می‌دهد که:]

اگر چه در عنوان این مرحله واژه «عقل» قرار گرفته و عقل در اصطلاح حکیمان تنها بر ادراک کلی اطلاق می‌گردد و شامل ادراک‌های جزئی [مانند ادراک‌های حسی و خیالی] نمی‌شود، اما مطالب مورد بحث در این مرحله همه ادراکات را [خواه جزئی و

خواه کلی [شامل می‌گردد].<sup>۱</sup>

---

۱. مناسب‌تر آن بود که به جای عبارت: «لکن البحث یعم الجمیم» گفته شود: «لکن اريد منه هنا معلق العلم والادراك» تا تعمیم عنوان بحث نسبت به عدم حضوری نیز بیان شده باشد. مؤلف ارجمندیکو در آغاز فصل دوم تصریح می‌کند که مقصود از عقل مطلق علم است؛ آن‌جا که می‌گوید: «فی اتحاد العالم بالمعلوم، و هو المعنون عنه باتحاد العاقل بالمعقول» و هم چنین در بدایة الحکمة عنوان این بخش از کتاب را «علم، عالم و معلوم: فرار داده‌اند».

## [١] في تعريف العلم وانقسامه الاولي وبعض خواصه

وجود العلم ضروري عندنا بالوجدان، وكذلك مفهومه بديهي لنا، وإنما نريد بالبحث في هذا الفصل الحصول على أخص خواصه.

[٢] فنقول: قد تقدّم في بحث الوجود الذهني أنّ لنا علماً بالأشياء الخارجة عنا في الجملة بمعنى، أنّها تحضر عندنا بماهياتها بعينها لا بوجوداتها الخارجيّة التي تترتب عليها آثارها الخارجيّة، فهذا قسم من العلم ويسمّى علماً حصولياً.

[٣] ومن العلم أيضاً علم الواحد ممّا بذاته التي يشير إليها ويعبر عنها بـ «أنا»، فانه لا يلهو عن نفسه، ولا يغفل عن مشاهدته ذاته، وإن فرضت غفلته عن بدنه وأجزائه وأعضائه.

[٤] وليس علمه هذا بذاته بحضور ماهيّة ذاته عند ذاته حضوراً مفهوماً وعلماً حصولياً، لأنّ المفهوم الحاضر في الذهن كيفما فرض لا يأبى بالنظر إلى نفسه الصدق على كثيرين، وإنما يتشخص بالوجود الخارجي، وهذا الذي يشاهده من نفسه ويعبر عنه بـ «أنا» أمر شخصي بذاته، غير قابل للشركة بين كثيرين، وقد تحقّق أنّ التشخص بالوجود، فعلنا بذاتنا إنّما هو بحضورها لنا بوجودها الخارجي الذي هو عين وجودنا الشخصي المرتب عليه الآثار.

[٥] وأيضاً لو كان الحاضر لذواتنا عند علمنا بها هو ماهيّة ذواتنا دون وجودها والحال أنّ لوجودنا ماهيّة قائمة به كان لوجود واحد ماهيتان موجودتان به، وهو اجتماع



المثلين، وهو محال. فاذن علمنا بذواتنا بحضورها لنا وعدم غيبتها عنا بوجودها الخارجي لا بساهيتها فقط، وهذا قسم آخر من العلم، ويسمى العلم الحضورى.

[٦] وانقسام العلم إلى القسمين قسمه حاصرة، فحضور المعلوم للعالم إما بساهيته وهو العلم الحضورى أو بوجوده وهو العلم الحضورى.

[٧] هذا ما يؤدى إليه النظر البدوى من انقسام العلم إلى الحضورى والحضورى، والذي يهدي إليه النظر العميق أن الحضورى منه أيضاً ينتهي إلى علم حضورى.

[٨] بيان ذلك أن الصورة العلمية كيفما فرضت مجردة من المادة، عارية من القوة، وذلك لوضوح أنها بما أنها معلومة فعلية لا قوة فيها لشيء البتة. فلو فرض أي تغير فيها كانت الصورة الجديدة مباينة للصورة المعلوم سابقاً، ولو كانت الصورة العلمية مادية لم تأب التغير.

[٩] وأيضاً لو كانت مادية لم تفقد خواص المادة اللازمة، وهي الانقسام والزمان والمكان. فالعلم بما أنه علم لا يقبل النصف والثلث مثلاً، ولو كان منطبقاً في مادة جسمانية لانقسم بانقسامها. ولا يتقيد بزمان، ولو كان مادياً، وكل مادى متحرك، لتغير بتغير الزمان. ولا يشار إليه في مكان، ولو كان مادياً حل في مكان.

[١٠] فان قلت: عدم انقسام الصورة العلمية بما أنها علم لا ينافي انطباقها في جسم كجزء من الدماغ مثلاً، وانقسامها بعرض المحل، كما أن الكيفية كاللون العارض لسطح جسم تأبى الانقسام بما أنها كيفية، وتنقسم بعرض السطح، فلم لا يجوز أن تكون الصورة العلمية مادية منطبقة في محل منقسمة بعرض محلها؟ وخاصة بناء على ما هو المعروف من كون العلم كيفية نفسانية.

[١١] وأيضاً انطباق العلم على الزمان وخاصة في العلوم الحسية والخيالية مما لا ينبغي أن يرتاب فيه كإحساس الأعمال المادية في زمان وجودها.

[١٢] وأيضاً اختصاص أجزاء من الدماغ بخاصة العلم بحيث يستقيم باستقامتها ويختل باختلالها على ما هو المسلّم في الطب لاشك فيه، فللصورة العلمية مكان، كما أن لها زماناً.

[١٣] قلنا: إن إزاء الصورة العلمية وامتناعها عن الانقسام بما أنها علمٌ لاشك فيه كما ذكر. وأمّا انقسامها بعرض انقسام المحلّ كالجزء العصبيّ مثلاً ممّا لاشك في بطلانه أيضاً، فإننا نحسّ ونتخيّل صوراً هي أعظم كثيراً ممّا فرض محلاً لها من الجزء العصبيّ، كالسماء بأرجائها، والأرض بأقطارها، والجبار الشاهقة، والبراري الواسعة، والبحور الزاخرة، ومن الممتنع انطباع الكبير في الصغير.

[١٤] وما قيل: إن إدراك الكبير والصغر في الصورة العلمية إنّما هو بقياس أجزاء الصورة العلمية بعضها إلى بعض، لا يفيد شيئاً. فإنّ الشهود هو الكبير بكثيره، دون النسبة الكليّة المقداريّة التي بين الكبيرة والصغيرة، وأنّ النسبة بينهما مثلاً نسبة المئة إلى الواحد.

[١٥] فالصورة العلمية المحسوسة أو المتخيّلة بما لها من المقدار قائمة بنفسها في عالم النفس، من غير انطباع في جزء عصبيّ أو أمر مادّي غيرها، ولا انقسام لها بعرض انقسامه. والإشارة الذهنيّة إلى بعض أجزاء المعلوم وفصله عن الأجزاء الأخر كالإشارة إلى بعض أجزاء زيد المحسوس أو المتخيّل ثمّ إلى بعضها الآخر، وليس من التقسيم في شيء، وإنّما هو إعراض عن الصورة العلمية الأولى وإيجاد لصورتين أخريين.

[١٦] وإذا لا انطباع للصورة العلمية في جزء عصبيّ ولا انقسام لها بعرض انقسامه، فارتباط الصورة العلمية بالجزء العصبيّ، وما يعمل من عمل عند الإدراك ارتباطاً إحصائيّ، بمعنى أن ما يأتي به الجزء العصبيّ من عمل، تستعدّ به النفس لأن يحضر عندها ويظهر في عالمها الصورة العلمية الخاصّة بما للمعلوم من الخصوصيات، وكذلك المقارنة التي تتراخي بين إدراكاتنا وبين الزمان إنّما هي بين العمل المادّي الإحصائيّ الذي تعمله النفس في آلة الإدراك وبين الزمان، لا بين الصورة العلمية بما أنّه علم وبين الزمان.

[١٧] ومن الدليل على ذلك أنّ كثيراً ممّا ندرك شيئاً من المعلومات ونخزنه عندنا ثمّ نذكره بعينه بعد انقضاء سنين متمادية، من غير أيّ تغيير، ولو كان مقيّداً بالزمان لتغيّر بتغيّره.

[١٨] فقد تحصل بما تقدّم أنّ الصورة العلمية كيفما كانت، مجرّدة من المادّة خالية عن القوّة، وإذا كانت كذلك فهي أقوى وجوداً من المعلوم المادّي الذي يقع عليه الحس، وينتهي إليه التخيل والتعلّل، ولها آثار وجودها المجرّد. وأمّا آثار وجودها الخارجي المادّي الذي نحسبه متعلّقاً للإدراك فليست آثاراً للمعلوم بالحقيقة، الذي يحضر عند المدرك حتّى ترتّب عليه أو لا ترتّب. وإنما هو الوهم يؤهم للمدرك أنّ الحاضر عنده حال الإدراك هو الصورة المتعلقة بالمادّة خارجاً فيطلب آثارها الخارجية فلا يجدها معها، فيحكم بأنّ المعلوم هو الماهيّة بدون ترتّب الآثار الخارجية.

[١٩] فالمعلوم عند العلم الحصوليّ بأمر له نوع تعلّق بالمادّة هو موجود مجرّد هو مبدء فاعليّ لذلك الأمر. واجدٌ لما هو كماله، يحضر بوجودها الخارجي للمدرك، وهو علم حضوريّ، ويتعلّقه انتقال المدرك إلى ما لذلك الأمر من الماهيّة والآثار المسترّبة عليه في الخارج. وبتعبير آخر: العلم الحصوليّ اعتباراً عقليّ يضطرّ إليه العقل، مأخوذ من معلوم حضوريّ هو موجود مجرّد مثاليّ أو عقليّ حاضر بوجوده الخارجي للمدرك، وإن كان مدركاً من بعيد.

[٢٠] ولنرجع إلى ما كنّا بصدده من الكلام في تعريف العلم، فنقول: حصول العلم وجوده للعالم ممّا لا ريب فيه، وليس كلّ حصول كيف كان، بل حصول أمر هو بالفعل فعليّة محضة لا قوّة فيه لشيء أصلاً، فإنّا نجد بالوجدان أنّ الصورة العلمية من حيث هي لا تقوى على صورة أخرى، ولا تقبل التغيّر عمّا هو عليه من الفعلية، فهو حصول المجرّد من المادّة، عارٍ من نواقص القوّة ونسمي ذلك حضوراً.

[٢١] فحضور شيءٍ لشيءٍ حصوله له، بحيث يكون تامّ الفعلية غير متعلّق بالمادّة، بحيث يكون ناقصاً من جهة بعض كمالاته التي في القوّة.

[٢٢] ومقتضي حضور العلم للعالم أن يكون العالم أيضاً تامّاً ذا فعلية في نفسه، غير ناقص من حيث بعض كمالاته المسكّنة له، وهو كونه مجرّداً من المادّة خالياً عن القوّة، فالعلم حصول أمر مجرّد من المادّة لأمر مجرّد، وإن شئت قلت: حضور شيءٍ لشيءٍ.

## فصل اول

### [۱] تعریف علم، اقسام نخستین و پاره‌ای از خواص آن

[همان گونه که از عنوان فصل به دست می‌آید، مقصود اصلی در این فصل بیان سه امر است: تعریف علم، اقسام اولیه علم و بیان بعضی از خواص و ویژگی‌های آن. البته مقصود از تعریف علم، بیان مطلب «مای شارحه» نیست، زیرا همان طور که خواهد آمد، مفهوم علم بدیهی و روشن بوده و نیازی به تبیین ندارد. هم چنین مؤلف ارجمند<sup>۱</sup> در صدد ذکر جنس و فصل علم و بیان تعریف حدی آن نیز نمی‌باشد. به دلیل آن که علم از مفاهیم ماهوی نیست و جنس و فصل ندارد، زیرا علم مفهومی است که بر مقولات گوناگون قابل اطلاق است و افزون بر آن، وجود واجب تعالی نیز مصداق آن می‌باشد چنین مفهومی را هرگز نمی‌توان یک مفهوم ماهوی و دارای جنس و فصل دانست. بلکه مقصود از تعریف علم، ذکر «اخص خواص» آن می‌باشد؛ یعنی مجرد بودن علم و این که علم همان حضور مجرد برای مجرد است. از این جا ارتباط نزدیک و بلکه یگانگی مطلب اول (تعریف علم) و مطلب سوم (بیان اخص خواص علم) دانسته می‌شود.

و اما درباره مطلب دوم، یعنی اقسام نخستین علم، مؤلف ارجمند<sup>۲</sup> به بیان تقسیم علم به علم حصولی و علم حضوری می‌پردازد؛ بدین نحو که وجود علم حصولی را - با توجه به آن چه در بحث وجود ذهنی گذشت - مسلم دانسته، آن گاه وجود علم

حضور، را از راه اثبات برخی از مصادیق آن، ثابت می‌کند و با دو دلیل روشن می‌سازد که علم هر یک از ما به نفس خویش، علم حضوری است. اما در پایان بحث، مؤلف ادعا می‌کند که اساساً همه علوم حصولی به علوم حضوری منتهی می‌گردد و علم حصولی چیزی جز اعتبار عقل نیست؛ اعتباری که عقل گریزی از آن نداشته و از روی اضطرار به آن تن داده است. آن گاه در تبیین این مدعا بحث مشروحی را مطرح می‌کند که قسمت عمده مطالب این فصل را به خود اختصاص می‌دهد. این بود اجمالی از مطالب این فصل و اینک مشروح آن را از نظر می‌گذرانیم:

#### اصل وجود علم و مفهوم آن بدیهی است

[ما در این فصل در صدد اثبات اصل وجود علم و ادراک نیستیم، چرا که] وجود علم به حکم وجدان نزد ما بدیهی و ضروری است. [علم، یک حالت وجدانی نفسانی است که انسان زنده دانا، بدون هیچ ابهامی آن را ابتداءً در خود می‌یابد و به وجود آن تصدیق می‌کند. به دیگر سخن قضیه: «من علم دارم»، و یا قضیه: «علم نزد من وجود و تحقق دارد»، از قضایای وجدانی و از جمله بدیهیات به شمار می‌رود.]

[هم چنین ما در این فصل در مقام بیان مفهوم علم و تشریح آن نیستیم، زیرا] مفهوم علم، مفهوم بدیهی است، [که ابتداءً و بدون نیاز به وساطت مفاهیم دیگر در ذهن مرتسم می‌گردد و این به سبب آن است که ما مفهوم علم را از اموری که بالوجدان و به طور حضوری در خود می‌یابیم، به دست می‌آوریم؛ هم چون مفهوم تشنگی، گرسنگی، غم و شادی؛ و چنین مفاهیمی خود به خود برای نفس آشنا و شناخته شده است و معرفت به آنها بدون تعریف حاصل می‌باشد.<sup>۱</sup> از آن چه بیان شد دانسته

۱. صدرالمتألهین در این باره می‌گوید: «چیزی روشن‌تر از علم و شناخته شده‌تر از آن نیست، زیرا علم یک حالت

می‌شود که تعریف علم، مانند تعریف وجود، یک تعریف لفظی است و حد و رسم و حتی شرح الاسم نیست.]

ما در این فصل تنها در پی آن هستیم که «روشن‌ترین ویژگی علم»<sup>۱</sup> را به دست آوریم. [تا بدین وسیله مصادیق علم و خصوصیات مصادیق آن را تمییز دهیم و مشخص سازیم.]

## [۲] علم حصولی

پیش از این در بحث وجود ذهنی بیان شد که ما به پاره‌ای از موجودات بیرون از حیطه وجودی خود، علم داریم؛ بدین معنا که اشیای خارجی با ماهیات خود نزد ما حاضر می‌شوند، نه با وجودهای خارجی خود، که آثار خارجی بر آن مترتب می‌گردد. این نوع آگاهی، بخشی از اقسام علم را تشکیل می‌دهد و «علم حصولی» نامیده می‌شود.

ا در این جا لازم است به دو نکته اشاره شود:

نکته نخست آن که مقصود از این که گفته شد: «اشیای خارجی با ماهیات خود نزد ما حاضر می‌گردد» آن نیست که ماهیت خارجی، خودش بعینه و بشخصه به ذهن می‌آید، زیرا در این صورت یا یک ماهیت شخصی به دو وجود موجود شده است و با این که

→ وجدانی و نفسانی است که موجود رنده دانا آن را در آغاز بدون هیچ ابهام و اشتباهی از ذات خود می‌پندارد چنین چیزی را هرگز نمی‌توان با معهودی که از صرح و ظهور بیشتری برخوردار باشد، تعریف نمود. (استاد، ج ۳، ص ۲۷۸)

۱. مقصود از عبارت: «اخص خواصه» در متن کتاب ممکن است «اظهر خواص علم» باشد؛ چنان که در بدایة الحکمة، ص ۱۲۸ آمده است «وانه نريد في هذا الفصل معرفة ما هو اظهر خواصه» و ممکن است مقصود از آن «اخص عوارض و آثار علم» باشد، که در این صورت مراد همان عارض مساوی علم خواهد بود. بنابراین احتمال نخست، مقصود از «خاصه» همان اصطلاح منطقی آن است و پذیر احتمال دوم، مقصود از «خاصه» خارج معهود می‌باشد.

ماهیت مورد نظر با همان وجود خارجی اش به ذهن آمده است. اما نمی توان گفت که یک ماهیت شخصی به دو وجود موجود شده است، زیرا وحدت و کثرت ماهیت تابع وجود آن می باشد و ماهیت با نظر به خودش نه واحد است و نه کثیر. صورت دوم نیز خلف فرض می باشد، زیرا بنابر فرض، وجود خارجی شیء نزد ما حضور ندارد. بلکه مقصود از عبارت: «انها تحضر عندنا بما هیاتها بعینها»<sup>۱</sup> آن است که آن چه نزد ما حاضر می شود شیخ اشیای خارجی نیست، که از جهت ماهیت مغایر با آن باشد و در عین حال نوعی حکایت از آن داشته باشد، بلکه چیزی به ذهن می آید که در عین مغایرت شخصی، وحدت نوعی با ماهیت خارجی دارد.]

#### توضیحی درباره تعریف علم حصولی

نکته دوم این که تعریفی که از عبارت مؤلف گران قدر رحمه الله برای علم حصولی به دست می آید، آن است که: «علم حصولی عبارت است از علم به ماهیات اشیاء»، در برابر علم حضوری که عبارت است از: «علم به وجود اشیاء». اما این تعریف در برگرفته همه موارد علم حصولی نیست؛ مثلاً آگاهی و شناخت ما به واجب تبارک و تعالی به واسطه مفاهیمی صورت می پذیرد که از قلمرو مفاهیم ماهوی بیرون است؛ هم چنین اساس و پایه معارف فلسفی را مفاهیمی تشکیل می دهد که جزو معقولات ثانوی بوده و از شمار مقولات و ماهیات بیرون می باشد. از این رو، برای آن که تعریف ما همه اقسام علم حصولی را شامل شود، مناسب تر است که بگوییم: «علم حصولی آگاهی ای است که به طور غیر مستقیم و با واسطه صورت علمی نسبت به یک شیء حاصل می گردد». در برابر علم حضوری که یک آگاهی مباشر است و بدون وساطت صورت علمی تحقق می پذیرد.]

۱. شایان ذکر است که تعبیر «بعینها» که موهم وحدت شخصی ماهیت ذهنی و ماهیت خارجی است، در

بدایة الحکمة نامده است. رک: بدایة الحکمة، ص ۱۳۹.

## [۳] علم حضوری

یکی از موارد علم همان آگاهی هر یک از ما به ذات خویش است، که با کلمه «من» به آن اشاره می‌کند. اشتغال به هیچ چیز آدمی را از خودش باز نمی‌دارد. انسان، به فرض که از بدنش و همه اجزا و اعضای آن غافل گردد، هرگز از مشاهده ذات خویش غفلت نمی‌ورزد.

[جمله آخر ممکن است اشاره داشته باشد به برهانی که بوعلی سینا برای اثبات وجود نفس و مغایرت آن با همه اعضا و اجزای مادی بدن در کتاب اشارات و تنبیهات و طبیعیات شفا اقامه کرده و به برهان «انسان معلق در فضا» موسوم می‌باشد. حاصل این برهان آن است که: هر یک از ما اگر فرض کنیم نگاهی به صور کامل آفریده شده باشد، ولی چشم‌هایش با حجابی پوشیده باشد و نتواند چیزهای خارج را ببیند و در فضایی خالی از هوا به صورت معلق و در حال پرواز خلق شده باشد و با هیچ چیز، حتی هوا، تماس نداشته باشد و نیز اندام‌هایش از یک دیگر جدا باشند و میان آنها برخورد و تماسی نباشد، در چنین فرضی انسان در غفلت کامل از همه اجزا و اعضای بدنش خواهد بود و هیچ ادراکی به آنها ندارد، اما از ذات خودش غافل نمی‌باشد و اصل وجودش برایش مسلم خواهد بود. چنین انسانی می‌داند که هست، بدون این که هیچ عرض و طول و عمقی برای خود تعیین کند.<sup>۱</sup>

تکیه برهان یاد شده بر همین نکته است، که انسان هرگز از مشاهده ذات خویش غافل نیست، حتی اگر هیچ ادراکی به هیچ یک از اجزا و اعضای درونی و بیرونی بدن خود نداشته باشد.]

۱. ر.ک: شرح اشارات و تنبیهات، ج ۲، ص ۲۹۲؛ شفا، بخش طبیعیات، ص ۲۸۲ و ص ۲۶۴.



## [۴] دو دلیل بر حضوری بودن علم انسان به نفس خویش

دلیل نخست: علم و آگاهی دائمی انسان به ذات خویش، [که به هیچ نحو غفلت و نسیان در آن راه ندارد]، علمی نیست که تنها با حضور ماهیت ذات انسان نزد او، به نحو حضور مفهومی فراهم آمده باشد، زیرا مفهومی که [از نفس و ذات انسان] در ذهن حضور می‌یابد، به هر صورت که فرض شود، [خواه مفهوم «من» باشد و خواه مفهوم «نفس» باشد و یا هر مفهوم دیگر] با نظر به خودش و فی نفسه بر موارد متعدد قابل صدق می‌باشد و تنها به واسطه وجود خارجی تشخیص می‌یابد. [زیرا هر مفهومی فی نفسه کلی است، خواه آن مفهوم، عقلی باشد و یا یک مفهوم حسی و یا خیالی باشد، خواه با خارج اتصال و ارتباط داشته باشد و یا ارتباط نداشته باشد. در حقیقت اتصاف مفهوم حسی و مفهوم خیالی به جزئیت، تنها با لحاظ ارتباطی است که با مصداق خاص خارجی دارند، اما فی نفسه و با قطع نظر از این ارتباط، هر مفهومی یک امر کلی و قابل انطباق بر مصداق متعدد است].<sup>۱</sup>

از طرفی، آن چه انسان در درون خود مشاهده و با وازة «من» از آن تعبیر می‌کند، حقیقتی است که ذاتاً و فی نفسه امری شخصی می‌باشد و به هیچ نحو اشتراک میان چند چیز را در خود نمی‌پذیرد. و در جای خود به اثبات رسیده است که تشخیص تنها به واسطه وجود است. [یعنی وجود ذاتاً متشخص است و هر چیز دیگری متشخص خود را وام‌دار آن می‌باشد.] بنابراین، علم ما به ذات خویش بدین صورت است که ذات ما، با وجود خارجی‌اش، که همان وجود شخصی و دارای آثار خارجی ماست، نزد ما و برای ما حضور دارد.

[برهان فوق بر سه مقدمه به شرح ذیل مبتنی می‌باشد:

۱. در فصل سوم از همین مرحله در این باره گفت و گو خواهد شد. (ر.ک. ص ۶۸)

مقدمه نخست: همه مفاهیم حاضر در ذهن، فی نفسه کلی می‌باشند؛ از این رو شناخت شخصی، به گونه‌ای که ذاتاً و فی نفسه غیر قابل شرکت باشد، هیچ گاه به واسطه حضور مفهوم و ماهیت شیء در ذهن حاصل نمی‌گردد.

مقدمه دوم: هر یک از ما نوعی معرفت و آگاهی شخصی و خاص به خویشتن داریم؛ یعنی خود را به نحوی می‌شناسیم که متعلق آن شناخت تنها خود ما هستیم و قابل انطباق بر هیچ چیز دیگری نیست، اگر چه آن چیز از هر جهت همانند و مشابه ما باشد.

مقدمه سوم: تشخیص تنها از آن وجود خارجی شیء است.

نتیجه مقدمات فوق آن است که ما ذات خود را با حضور وجود خارجی آن نزد خویش می‌یابیم، نه تنها به واسطه حضور مفهوم و ماهیت آن در ذهن.<sup>۱</sup>

[۵] دلیل دوم: اگر آن چه هنگام علم ما به ذات خویش برای ما حضور دارد همان ماهیت ذات ما باشد و نه وجود آن، با توجه به آن که وجود ما، ماهیتی دارد که قائم به آن است، لازم می‌آید که وجود واحد دارای دو ماهیت باشد؛ به نحوی که هر دوی آنها موجود به وجود نفس و قائم به آن باشند. [یکی همان ماهیتی که وجود ما، مانند هر موجود امکانی دیگری ملایم و متحد با آن است؛ یعنی ماهیتی که قائم به وجود عینی ما می‌باشد و دیگری ماهیتی که بنابر فرض، هنگام علم به خود، نزد ما حضور یافته و مصحح علم ما به ذات خویش است. البته این ماهیت قائم به ذهن ما می‌باشد، اما ذهن ما نیز مرتبه‌ای از وجود عینی و خارجی ما را تشکیل می‌دهد. و بدین لحاظ، این ماهیت نیز در حقیقت به وجود عینی ما است.] و قیام در ماهیت مماثل به یک وجود، اجتماع مثلیین است، که امری محال و ناممکن می‌باشد.

۱. البته علاوه بر این نوع شناخت که بدون هیچ واسطه‌ای به وجود نفس نعلق می‌گیرد، ما شناخت دیگری نیز به نفس خود داریم که از راه صورت علمی و به واسطه حضور مفهوم نفس در ذهن تحقق می‌یابد و ترسیخ علم حصولی بوده و از محل بحث بیرون است.

بنابراین، شناختی که ما به ذات خویش داریم، از راه حضور ذات ما با وجود خارجی‌اش برای ما و پنهان نبودن وجودش از ما فراهم می‌گردد، نه به واسطه حضور صورتی از نفس، یعنی ماهیت منهای وجود آن.<sup>۱</sup> این نوع علم و آگاهی بخش دیگری از شناخت است که «علم حضوری» نامیده می‌شود.

### حاضر بودن تقسیم علم، به حصولی و حضوری

[۶] تقسیم علم به دو قسم یاد شده یک تقسیم حاضر است؛ [یعنی عقلاً امکان ندارد که در یک مورد، شناخت و آگاهی وجود داشته باشد و آن شناخت نه علم حصولی باشد و نه علم حضوری، بلکه شق سومی را تشکیل دهد].

دلیل بر حاضر بودن تقسیم یاد شده آن است که [هر گاه چیزی به چیزی علم و آگاهی داشته باشد، قطعاً معلوم نزد عالم حاضر خواهد بود و] حضور معلوم نزد عالم [عقلاً] از دو حال بیرون نیست:

۱- آن که ماهیت معلوم [منهای وجودش] نزد عالم حضور یابد و این همان علم حصولی است.

۱. استدلال فوق برای اثبات مدعا ناقص و قابل‌خطشه است. توضیح این که به مقتضای این برهان، علم حصولی انسان به ذات خود، امری ناممکن و محال خواهد بود، در حالی که هر یک از مایات و جدان، علاوه بر علم حضوری که به ذات خویش دارند، از یک علم حصولی به آن نیز برخورداریم. سخن ما در این است که آن شناخت شخصی و همیشگی، که هر یک از ما به ذات خود دارد و هرگز از آن غفلت نمی‌ورزد، شناخت حصولی و نه واسطه مفهوم نیست، نه آن که چنین شناختی ناممکن است و یا ما فاقد آن هستیم. علاوه بر این اشکال نفی، دو اشکال اساسی دیگر بر برهان فوق وارد می‌شود: یکی آن که: دو ماهیت، مورد نظر در واقع موجود به یک وجود نیستند، بلکه یکی از آن‌ها موجود به وجود عالم است، که معروض و محل علم می‌باشد و دیگری موجود به وجود علم می‌باشد: که عرض و یا صورتی است که در آن محل حلول می‌کند. و اشکال دیگر آن که: آن چه به وجود علم موجود می‌گردد به حمل شایع، ماهیت نفس نیست، بلکه ماهیت علم می‌باشد، که یا کفایت است و یا مغوله‌ای دیگر و اجتماع ملین آنها در صورتی لازم می‌آید که دو ماهیت، که به حمل شایع، مثلاً یک دیگرند، در یک وجود جمع شوند.

۲- آن که وجود معلوم نزد عالم حاضر گردد و این همان علم حضوری است.<sup>۱</sup>  
 [به بیان دیگر: علم به یک شیء یا به طور مباشر و بدون هیچ واسطه‌ای، اعم از ماهیت و غیر آن، به وجود آن شیء ثعلق می‌گیرد و یا چنین نیست. در صورت اول آن علم حضوری می‌باشد و در صورت دوم حصولی خواهد بود. و چون این تقسیم ثنائی و دایر بین نفی و اثبات است، در برگیرنده همه اقسام است و یک تقسیم حاضر می‌باشد.]

#### [۷] همه علوم حصولی، به علوم حضوری می‌انجامد

تقسیم علم، به حضوری و حصولی، چیزی است که آدمی در نظر بدوی بدان دست می‌یابد، اما آن چه دقت نظر و ژرف نگری در مسئله بدان رهنمون می‌گردد آن است که علم حصولی نیز به علم حضوری منتهی می‌شود.  
 [درباره تفسیر کلام فوق و این که مقصود از منتهی شدن همه علوم حصولی به علوم حضوری چیست، دو احتمال وجود دارد که هر کدام را بررسی از اساتید و مفسران نه‌ایة الحکمة برگزیده‌اند:

احتمال نخست: علم حصولی، علی‌رغم آن چه عموم فلاسفه می‌پندارند، حصول صورت اشیای مادی در ذهن نیست، بلکه عبارت است از: «حصول صورت مجردات مثالی که ما آنها را با علم حضوری مشاهده می‌کنیم». بنابراین، مفاهیم ذهنی ما از امور مادی پیرامون ما انتزاع نشده، بلکه از همان موجودات مجرد به دست آمده است.  
 مؤلف از چمنده<sup>۲</sup> در فصل سوم از همین مرحله کلامی دارد که تفسیر فوق را تأیید

۱. دلیل این که حضور معلوم برای عالم از این دو حال بیرون نیست، آن است که شیء یا وجود محض است، مانند واجب تعالی و یا مرکب از وجود و ماهیت است و حیثیت دیگری غیر از وجود و ماهیت در شیء یافت نمی‌شود تا بتواند ثعلق علم قرار گیرد. بنابراین، علم از دو حال بیرون نیست: یا حضور وجود معلوم نزد عالم است و یا حضور ماهیت آن.

می‌کند؛ آن جا که می‌گوید: «لکن للنفس علمٌ حضوری بنفسها تنال به نفس وجودها الخارجی و تشاهده؛ فتأخذ من معلومها الحضوری صورةً ذهنية؛ كما تأخذ سائر الصور الذهنية من معلوماتٍ حضوریة، علی ما تقدّم»<sup>۱</sup>.

عبارت «علی ما تقدّم» ممکن است اشاره به مطلبی باشد که مؤلف در همین قسمت در صدد بیان آن است؛ بنابراین، مقصود او این است که از منتهی شدن همه علوم حصولی به علوم حضوری در این جا آن است که همه علوم حصولی و صورت‌های ذهنی ما از علوم حضوری برگرفته شده است؛ علوم حضوری که به موجودات مجرد مثالی و یا عقلی تعلق می‌گیرد.

بنابر تفسیر فوق، چند فرق اساسی میان نظر بدوی و نظر عمیق در مسئله وجود خواهد داشت:

الف: بنابر نظر بدوی، در علم حصولی دو چیز وجود دارد: یکی صورت ذهنی که معلوم بالذات است و دیگری وجود خارجی متعلق به ماده، که معلوم بالعرض می‌باشد. اما بنابر نظر عمیق، سه چیز وجود دارد: یکی صورت ذهنی که معلوم بالذات است؛ دوم جوهر مجرد مثالی و یا عقلی که معلوم به علم حضوری می‌باشد و سوم وجود خارجی متعلق به ماده.

ب: بنابر نظر بدوی، صورت ذهنی از موجود خارجی - که همان معلوم بالعرض است - انتزاع می‌گردد، اما بنابر نظر عمیق، صورت ذهنی از جوهر مجرد مثالی و یا عقلی به دست می‌آید.

ج: بنابر نظر بدوی، پاره‌ای از علم‌های حصولی از علوم حضوری به دست می‌آید؛ مانند علم به ماهیت نفس و صفات آن، و پاره‌ای دیگر از علوم حضوری به دست نمی‌آید؛ مانند علم به اشیای بیرون از وجود نفس خود. اما بنابر نظر عمیق، همه علوم

حصولی از علوم حضوری به دست می‌آید.

د: بنابر نظر بدوی، گاهی مفهوم، که همان علم حصولی است، از یک امر غایب از عقل انتزاع می‌شود؛ اما بنابر نظر عمیق، همیشه مفاهیم، از امور حاضر نزد عقل به دست می‌آید:

احتمال دوم: آن چه در نظر بدوی علوم حصولی و کاشف از معلومات بالعرض به شمار می‌آید، در واقع و بنابر نظر عمیق، علوم حضوری است که فقط معلوم بالذات را نشان می‌دهد و کاشفیت از ماورای معلوم بالذات تنها به اعتبار عقل می‌باشد.

بر اساس این تفسیر، مقصود از منتهی شدن علوم حصولی به علوم حضوری آن است که در حقیقت همه علوم، حضوری می‌باشد و آن چه صورت‌های ذهنی نامیده می‌شود در واقع موجودات مجردی است که در عالم مثال و یا عالم عقل وجود دارد و نفس آنها را از دور مشاهده می‌کند و بدین نحو نسبت به آنها آگاهی حضوری به دست می‌آورد.

به عقیده نگارنده تفسیر اخیر یا کلام مؤلف ارجمند<sup>۱</sup> هماهنگ‌تر بوده و شواهد فراوانی از کلام وی در تأیید آن وجود دارد؛ از همه صریح‌تر سخن او در بدایة الحکمة است: آن جا که می‌گوید: «فتد تبین بهذا البیان ان العلوم الحصولیة فی الحقیقة علوم حضوریة»<sup>۲</sup>.

افزون بر آن که دلیلی که ایشان در دنباله بحث می‌آورد، مطلب دوم را اثبات می‌کند.<sup>۳</sup>

لذا در این بحث مطالب را بر اساس تفسیر اخیر شرح و توضیح می‌دهیم. [مؤلف ارجمند<sup>۴</sup> برای تبیین این مدعا که همه علوم حصولی به علوم حضوری منتهی می‌گردد، ابتدا مجرد بودن صورت‌های علمی را - که به عنوان علوم حصولی

۱. ر.ک: بدایة الحکمة ص ۱۵۳.

۲. ر.ک: همین نو شماره، ص ۴۷.

شناخته می‌شود - با دو برهان اثبات می‌کند. ]

### [۸] برهان اول بر تجرد صورث‌های علمی

صورث علمی، به هر نحو که فرض شود [، خواه صورث عقلی باشد و خواه صورث حسی و یا خیالی]، مجرد از ماده و فاقد قوه است، زیرا به وضوح صورث علمی، از آن جهت که معلوم نفس می‌باشد، قوه تغییر و تبدیل به هیچ چیز دیگری را ندارد. چون هر گونه تغییر و دگرگونی در صورث علمی در نظر گرفته شود، صورث جدید با صورثی که پیش از آن، معلوم بوده، مابین خواهد بود. حال آن که اگر صورث علمی امری مادی بود امکان تغییر و تحول در آن وجود می‌داشت.

[استدلال فوق یک قیاس استثنائی است و شکل منطقی آن چنین است: اگر صورث علمی مادی باشد، قابل تغییر خواهد بود. اما صورث علمی قابل تغییر نیست. بنابراین، صورث علمی مادی نیست، بلکه مجرد می‌باشد. مقدمه اول این قیاس امری روشن و بدیهی است، زیرا قابلیت تغییر و تحول ویژگی مشترک همه امور مادی است. و اما مقدمه دوم نیز امری روشن است، زیرا چنان‌که مؤلف گران قدر<sup>۱</sup> بیان کرده است، صورث علمی و تغییر هیچ گونه سازشی با هم ندارند و اساساً حیثیت علم غیر از حیثیت تغییر و تحول می‌باشد.<sup>۱</sup> و اگر بنابر فرض، صورث علمی تغییر کند و تحولی در آن روی دهد، صورث جدید، مابین با صورث پیشین خواهد بود؛ در نتیجه پدیده تذکر و یادآوری امکان‌پذیر نخواهد بود. در بسیاری از موارد ما چیزی را که ادارک کرده‌ایم، فراموش می‌کنیم و آن‌گاه دوباره همان را به یاد می‌آوریم و این تنها در صورثی امکان‌پذیر است که مذكر مادر هر دو حال یک واحد حقیقی و مبرای از هر گونه تغییر و تحول باشد.]

### [۹] برهان دوم بر مجرد صورتهای علمی

دلیل دیگر بر مجرد صورتهای علمی آن است که: اگر صورتهای علمی اموری مادی باشد، دارای خواص و ویژگیهای امور مادی خواهد بود، خواصی که ملازم با امور مادی و غیر قابل انفکاک از آن است. این ویژگیها که در هر امر مادی یافت می شود، عبارتند از: انقسام، زمان و مکان.

اگر امر مادی، خواه جوهر باشد و خواه عرض، قابل انقسام می باشد؛ یعنی می توان آن را به دو یا چند جزء دیگر تبدیل کرد؛ به گونه ای که کل آن دیگر باقی نماند. این قابلیت انقسام در مورد کم، اولاً و بالذات است و در مورد جوهر جسمانی و سایر اعراض آن، ثانیاً و بالتبع می باشد. هم چنین هر امر مادی - از آن جا که پیوسته در حال تغییر و تحول بوده و دارای یک وجود سیال و تدریجی است، به ویژه بر اساس حرکت جوهری که پیش از این به اثبات رسید - وجودش مقید به زمان و منطبق بر زمان می باشد و سرانجام هر امر مادی قابل اشاره حسی است و می توان آن را به مکان خاصی نسبت داد. اینها و ویژگیهای مشترک میان همه امور مادی است، اما صورتهای علمی فاقد همه این ویژگیها هستند. [

اولاً: علم، از آن جهت که علم است، نمی تواند مثلاً دو نیم و یا سه قسمت گردد. [این حقیقت در مورد صورتهای عقلی و نیز معانی جزئی روشن و واضح است. در مورد صورتهای مقداری نیز توضیحش آن است که وقتی فی المثل تصویر چوب یک متری را در ذهن خود به دو نیم تقسیم می کنیم، در حقیقت دو صورت علمی دیگر را در کنار آن صورت نخستین به وجود آورده ایم، نه آن که صورتی که از چوب یک متری داریم به دو صورت ذهنی کوچکتر تقسیم شده باشد، به شهادت آن که ما پس این عمل به ظاهر تقسیم، این دو نیمه را با آن کل مقایسه و حکم می کنیم که مثلاً مجموع این دو نیمه مساوی است با آن کل، پیش از آن که تقسیم شود؛ این حکم و



سنجش تنها در صورتی امکان‌پذیر است که صورت نخستین باقی باشد. این نشان می‌دهد که صورت نخستین در حقیقت تقسیم نشده است، بلکه دو صورت کوچک‌تر از آن در لوح نفس ایجاد شده و همین، زمینه توهم تقسیم شدن آن را فراهم آورده است. حاصل آن که: علم، امری غیر قابل تقسیم است و همین دلیل تجرد آن از ماده می‌باشد، زیرا] اگر علم، در ماده جسمانی منطبق بود، به تبع انقسام آن ماده جسمانی منقسم می‌شد.

ثانیاً: علم حقیقتی است که مقید به زمان نمی‌باشد، [به دلیل آن که ما یک حادثه جزئی را، که در زمان خاصی روی داده است، با حفظ عینیت و تطابق کامل، در هر زمانی می‌توانیم ادراک کنیم؛ چنان که حادثه‌ای را که سال‌ها پیش دیده‌ایم، دوباره یادآور می‌شویم و همان را بعینه در ضمیر خود حاضر می‌کنیم. این نشان می‌دهد که علم، امری تدوین‌چی و مقید به زمان نیست و در نتیجه مادی نمی‌باشد، زیرا] اگر مادی بود، وجودش مقید به زمان نیست و در نتیجه مادی نمی‌باشد، زیرا] اگر مادی بود، وجودش مقید به زمان بوده و با گذشت زمان، در آن تغییر و تحول روی می‌داد. چرا که هر امر مادی متحرک و سیال می‌باشد.

ثالثاً: [علم، قابل اشاره حسی نیست و] نمی‌توان به آن در یک مکان خاص اشاره کرد. حال آن که علم، اگر امری مادی بود، در یک مکان خاص حلول می‌کرد و طبعاً می‌توانستیم آن را به همان مکان نسبت داده و به آن اشاره حسی کنیم.<sup>۱</sup>

## [۱۰] اهراس بر برهان دوم

چه بسا گفته شود: صورت علمی، از آن جهت که علم است، غیر قابل انقسام

<sup>۱</sup> مؤلف بزرگوار خود در تفسیر الفهرستان در این باره می‌گوید: «والمعادیات مکانیه و زمانیه، والعلم بما الله علم لا یقبل مکاناً ولا زماناً، والدلیل علیه امکان تغلیط الحادثة الجزئیة، الواقعة فی مکان معین و زمان معین، فی کل مکان و کل زمان مع حفظ العینیه». (الفهرستان، طبع بیروت، ج ۱، ص ۵۱).

می‌باشد، اما این منافاتی با آن ندارد که صورت علمی در یک جسم، مثلاً در قسمتی از مغز، منطبع باشد و به عرض<sup>۱</sup> محل خود منقسم گردد؛ همان گونه که یک کیفیت، مثلاً رنگی که بر سطح یک جسم عارض می‌شود، از آن جهت که کیفیت است، قابل انقسام نیست؛ اما به عرض محل خود منقسم می‌گردد. [فی المثل اگر یک تکه کاغذ سفید رنگ را از وسط نصف کنیم، رنگ آن نیز به دو نیم تقسیم می‌شود.] در مورد صورت علمی نیز به ویژه با توجه به این نظر معروف که صورت علمی یک کیفیت نفسانی است، می‌توان گفت: صورت علمی امری مادی است که در یک محل مادی منطبع می‌گردد و به عرض محل خود منقسم می‌شود.

[۱۱] و نیز انطباق علم بر زمان، به ویژه در علوم حسی و خیالی، امری واضح و تردیدناپذیر است؛ چنان که انسان اعمال و حرکات مادی را در زمان وجود و تحقق آن احساس می‌کند [و این احساس مقارن و هم‌زمان با انجام آن اعمال و حرکات می‌باشد]. [۱۲] و هم چنین، همان گونه که در دانش پزشکی [فیزیولوژی] مسلم گشته است، قسمت‌هایی از مغز به علم اختصاص دارد؛ به گونه‌ای که در صورت صحت و سلامت آن قسمت از مغز، علم نیز برقرار است و در صورت اختلال در آن، علم نیز مختل می‌گردد. بنابراین، صورت علمی، مکان‌مند است، همان گونه که زمان‌مند می‌باشد.

[حاصل اشکال فوق آن است که این ادعا که: «خواص و ویژگی‌های امور مادی در صورت علمی یافت نمی‌شود و بنابراین، صورت علمی مجرد از ماده می‌باشد» پذیرفتنی نیست؛ زیرا اولاً، صورت علمی می‌تواند به عرض محل خود منقسم گردد؛ مانند دیگر کیفیات که در اثر انقسام محل خود منقسم می‌شود. ثانیاً، صورت علمی

۱. در این جا مقصود از انقسام به عرض محل همان انقسام به تبع محل می‌باشد و یک انقسام حقیقی و واقعی است که به تبع انقسام محل در اعراض حال در آن محل نیز صورت می‌پذیرد. در دنباله بحث نیز مفصلاً از «بعرض» همان «اتباع» می‌باشد.

دارای نسبت مکانی می باشد و می توان مکان خاصی را به آن نسبت داد، چون در علم فیزیولوژی به اثبات رسیده است که هر یک از قسمت های مغز اختصاص به یک نوع احساس دارد و در صورت اختلال در آن قسمت از مغز، آن نوع از احساس نیز مختل می گردد و ثالثاً: صورت علمی امری زمان مند می باشد، چرا که هر ادراکی در زمان معین و خاصی حادث می گردد. بنابراین، ویژگی های سه گانه امور مادی در صورت های علمی وجود دارد؛ از این روی باید علم را نیز امری مادی به شمار آورد.

### [۱۳] پاسخ به اعتراض یاد شده

همان گونه که در ضمن اشکال نیز به آن اشاره شده است، صورت علمی فی نفسه و از آن جهت که علم است، انقسام پذیر نیست و این امری است مسلم و غیر قابل تردید. اما ادعای مستشکل مبنی بر این که صورت علمی در یک جزء مادی بدن، مانند یک جزء از دستگاه عصبی، حلول می کند و به عرض انقسام آن محل، صورت علمی منطبق در آن نیز منقسم می گردد، سخنی باطل و غیر قابل قبول است زیرا ما صورت هایی را احساس و تخیل می کنیم که بسیار بزرگتر از محلی است که در عصب و یا مغز برای آن، در نظر گرفته شده است؛ مانند آسمان با همه وسعتش، زمین و نواحی دور دست آن، کوه های مرتفع، بیابان های پهناور و دریا های پر آب. از طرفی، می دانیم که انطباق و ارتسام یک شیء مادی بزرگ بر شیء مادی کوچک محال و مستبعد می باشد.<sup>۱</sup>

۱. محال بودن انطباق کبیر بر صغیر در امور مادی از آن رو است که انطباق مادی بدون انطباق، بر محل صورت نمی پذیرد و در واقع محل، ظرفی است که صورت منطبق شده را در خود جای می دهد و یک ظرف، مادی هرگز گنجایش چیزی را که متنی اندکی بزرگتر است ندارد، چه رسد به چیزی که صد ها و بلکه هزار ها مرتبه بزرگتر از آن است.

[بنابراین، باید بپذیریم که صورت‌های ادراکی ما اموری مجرد است و هرگز در یک جزء مادی از بدن منطبق نمی‌گردد؛ در نتیجه حتی به عرض محل نیز تقسیم نمی‌پذیرد.]

[۱۴] [کسانی که صورت‌های حسی و خیالی را اموری مادی می‌پندارند] در پاسخ گفته‌اند: [مادی بودن صورت‌های حسی و خیالی و نیز انطباق آنها در یک جزء عصب و یا مغز مستلزم انطباق بزرگ بر کوچک نیست، زیرا] ادراک بزرگی و کوچکی در صورت علمی از راه مقایسه و سنجش بعضی از اجزای صورت علمی با بعضی دیگر آن انجام می‌پذیرد. [در حقیقت آن چه ما مشاهده می‌کنیم صورت‌های کوچکی نظیر میکرو فیلم است که در دستگاه عصبی به وجود می‌آید و ما به کمک قرائن و نسبت سنجی‌ها به اندازه واقعی آن پی می‌بریم و این به خاطر آن است که نسبت اجزای صورتی که در شبکه می‌افتد با یک‌دیگر، دقیقاً مطابق نسبتی است که در خارج میان این اجزا برقرار است.]<sup>۱</sup>

اما این پاسخ هیچ فایده‌ای در بر ندارد، زیرا [چنین نیست که ما مثلاً هنگام مشاهده یک درخت ده متری، یک نقطه کوچکی را ادراک کنیم و آن گاه از راه نسبت سنجی و مقایسه بدانیم که اندازه واقعی این درخت ده متر است، بلکه] ماسیء بزرگ را با همان اندازه واقعی‌اش مشاهده می‌کنیم، [مثلاً درخت ده متری را واقعاً ده متر می‌بینیم]، نه

۱. مؤلف ارجسد می‌گویند: «علم امروز عقیده دارد به این که دستگاه ادراک بصری یک دستگاه دقیق عکاسی بیش نیست و همه اشعه در نقطه زرد چشم گرد آمده و انبساط محقق می‌شود و ما به جز همان نقطه چیزی نمی‌بینیم چیزی که هست، از کوچک‌ترین چیزی که در این نقطه مشاهده می‌کنیم، بقیه اجزا را اندازه می‌گیریم و از نسب و اواصل اجزا، بزرگ‌تری و کوچک‌تری نسبی به دست می‌آید. و البته دو این مرحله اختلاف کیفیات دیگر از قبیل سایه‌ها و مانند آنها نیز مؤثر است. تا این جا اختلاف نسبی مؤثر می‌باشد و چون با رؤیت‌های دیگری حجم باصره خود را تقریباً با بدن خود و بدن خود را با جسم‌های خارج از خود اندازه گرفته‌ایم، از این روی می‌دانیم که تقریباً نسبت حاضره را تا چه اندازه باید بزرگ نمود تا به حقیقت نزدیک شده و انطباق پذیرد. و در نتیجه هنگام رؤیت خارج به انضمام این افکار جهان‌پناوری را تحت ابعاد می‌آوریم و می‌پنداریم که شخص، این ابعاد را این بزرگی را درک می‌کند: (اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۶۳ و ۶۴).

آن که فقط یک نسبت مقداری و کلی<sup>۱</sup> که میان شیء بزرگ و شیء کوچک است، درک کنیم و مثلاً بدانیم که اندازه واقعی شیء صد برابر تصویر آن در ذهن است.

**[۱۵]** نتیجه آن که: صورت علمی حسی و یا خیالی، با همان اندازه‌ای که دارد، قائم به خود بوده و در عالم نفس موجود می‌باشد، بدون آن که در جزء عصب و یا امر مادی دیگری منطبع شده باشد و به عرض انقسام آن جزء مادی منقسم گردد. [به دیگر سخن: صورت‌های ذهنی حسی و یا خیالی کیفیاتی نیست که عارض بر بدن و یا حتی عارض بر نفس شده باشند، بلکه اموری است قائم به خود که در عالم نفس موجود می‌باشد؛ یعنی در عالمی که «نفس عالم» نیز در آن موجود است. بنابراین، صورت‌های حسی و خیالی، یک سری جوهرهای مجرد مثالی است که در عالم مثال وجود دارد: همان عالمی که نفس با مرتبه مثالی<sup>۲</sup> خود در آن موجود است. هم چنان که صورت‌های عقلی، جوهرهای مجرد عقلی است که در عالم عقل وجود دارد و نفس با مرتبه عقلی خود آنها را درک می‌کند.]

[ممکن است گفته شود: انقسام پذیری صورت‌های علمی، امری روشن و بدیهی است، زیرا ما به وضوح می‌توانیم به یک جزء از صورت علمی شیء اشاره ذهنی کنیم و آن را از بقیه اجزای آن جدا سازیم؛ مثلاً به دست حسن اشاره ذهنی می‌کنیم و آن را از بقیه بدن او جدا کرده و آن گاه تن او را بدون دست و نیز دست او را بدون بقیه اجزا تصور می‌کنیم.]

[در پاسخ به این سخن باید گفت:] اشاره ذهنی به یک جزء معلوم و جدا ساختن آن از دیگر اجزا - مثل آن که ابتدا به یک قسمت از بدن حسن، که مذكرک حسی و یا خیالی

۱. فیداکلی برای آن است که ادراک نسبت شخصی‌ای که میان کبر و صغیر برقرار است، متوقف بر تصور شیء کبر یا اندازه واقعی آن می‌باشد.

۲. نفس موجودی است که در عین وحدت، دارای مراتب وجود متعددی است و علاوه بر مرتبه مجرد عقلی و مجرد مثالی، دارای مرتبه مادی جسمانی نیز هست و امر تنبیر و تحریک بدن مربوط به همین مرتبه می‌باشد.

ما است و سپس به قسمت دیگر آن اشاره کنیم. به هیچ وجه تقسیم یک صورت علمی محسوب نمی‌شود، زیرا این عمل در حقیقت چیزی نیست جز اعراض نفس از صورت علمی حسن و ایجاد کردن دو صورت علمی دیگر.

[۱۶] و چون دانسته شد که صورت علمی، نه در یک جزء عصب منطبع می‌شود و نه به عرض انقسام آن جزء منقسم می‌گردد، این نتیجه به دست می‌آید که رابطه صورت علمی با اجزای عصب و فعل و انفعالاتی که هنگام فرایند ادراک از آن سر می‌زنند، یک رابطه اعدادی بیش نیست؛ بدین معنا که کارهای اجزای عصبی، نفس را مستعد و آماده می‌سازد تا صورت علمی خاصی، همراه با همه ویژگی‌های معلوم، نزد وی حاضر گردد و در عالم نفس پدیدار شود.<sup>۱</sup>

هم چنین تقارنی که میان ادراکات ما و زمان به نظر می‌رسد [و چنین می‌نمایند که ادراکات ما اموری مقید به زمان است]، در واقع این تقارن میان عمل مادی و اعدادی که نفس در ابزار ادراک [مانند اجزای عصب و مغز] انجام می‌دهد و زمان برقرار می‌باشد و نباید این تقارن را میان صورت علمی، از آن جهت که علم است و زمان پنداشت.

[۱۷] دلیل مابین مبرای بودن ادراکات انسان از زمان و مقید نبودنش به زمان آن است که ما خیلی مواقع چیزی را درک کرده‌ایم و آن گاه آن را نزد خود بایگانی می‌کنیم و پس از سپری شدن سالیان دراز همان صورت علمی را و همان ادراک را بعینه یادآور می‌شویم، بدون آن که هیچ تغییری در آن روی داده باشد و اگر آن ادراک مقید به زمان بود، با گذشت زمان، در آن تغییر و تحول روی می‌داد.

[بیان فوق را می‌توان دلیلی مستقل بر تجرد ادراکات به شمار آورد و آن را به دو صورت می‌توان تقریر کرد:

۱. عبارت: «فالصورة العلمية الخاصة بما للمعلوم من الخصوصيات» که در نسخه‌های دارج نه‌ایه الحکمة از مابین جدا شده است و همراه با «ف» در آغاز پاراگراف قرار گرفته است، باید بدون «ف» و متصل به ما قبل آورده شود، تا فاعل برای نعل: «يحضر و يظهر» باشد و در غیر این صورت مبتدای بدون خبر خواهد بود.

۱- انسان دارای قوه‌ای است به نام حافظه و یکی از خواص حافظه بازشناسی است؛ یعنی تشخیص آن که این صورتی که هم اکنون یادآوری شد، عیناً همان ادراکی است که مدت‌ها پیش صورت پذیرفته و یک ادراک تازه نیست. این رویداد را هرگز نمی‌توان با نظریه مادی بودن ادراکات توجیه نمود. زیرا اگر فرضاً ما مغز را نسبت به ادراکات، مانند یک دستگاه ضبط صوت بدانیم، در این صورت تنها دارای این خاصیت خواهد بود که هر وقت نقطه خاص تحریک شود ادراکی از هر جهت شبیه ادراک اولی تولید می‌کند؛ همان‌گونه که یک دستگاه ضبط صوت صدایی شبیه صدای اولی تولید می‌کند. نه عین آن را، در صورتی که ما حضوراً در خود می‌یابیم که ذهن ما دارای خاصیت بازشناسی است؛ یعنی تشخیص می‌دهد که: این ادراک فعلی همان ادراک، پیشین است و تولید جدید و فعل تازه نیست.<sup>۱</sup>

۲- مغز با همه محتویات خود تغییر می‌کند و دست خوش تحول و تبدل می‌گردد؛ به گونه‌ای که با گذشت چند دهه از عمر انسان، چندین بار ماده مغزی با همه محتویاتش عوض شده و ماده دیگری جایگزین آن می‌شود. به طور کلی امور مادی و زمانی وجودشان تدریجی بوده و مشمول تغییر و تحول می‌باشد. اما خاطرات نفسانی انسان، اهم از تصورات و تصدیقات، هم چنان در یاد انسان باقی می‌ماند و اگر اینها اموری مادی و زمان‌مند بودند، قهراً مشمول تغییر و تحول می‌شدند.<sup>۲</sup>

### [۱۸] بازگشت علوم حصولی به علوم حضوری است

از آن چه گذشت این نتیجه به دست آمد که صورت علمی، به هر صورت که باشد [، خواه صورت عقلی باشد و خواه صورت حسی یا خیالی باشد،] مجرد از ماده و

۱. این که مؤلف کرامت‌الله فرمود: «ثم نذكره بيته» اشاره به همین مطلب است.

۲. جمله: «اولو کان مقیداً بالزمان لغیر بتغییر» اشاره به همین تقریر دارد. (تک. اصول فقه و دوشم در فلسفه، ج ۱).

خالی از قوه است. و چون صورت علمی امری مجرد است، وجودش از معلوم مادیی که احساس به آن تعلق می‌گیرد و ادراک خیالی و ادراک عقلی به آن منتهی می‌گردد. قوی‌تر خواهد بود. [زیرا چنان که خواهد آمد] - فعلیت محض که از قوه مبرا بوده و از استعداد منزله می‌باشد، وجودش از آن چه قوه محض است و یا آمیخته با قوه و استعداد است، قوی‌تر و شدیدتر است.]

این صورت علمی دارای آثار وجود مجردش است، اما آثار وجود خارجی و مادی صورت علمی، که ما آن را متعلق ادراک حسی خود می‌پنداریم، در حقیقت آثار معلوم بالذات که نزد مدرک حاضر می‌آید، نیست تا بر آن صورت ادراکی مترتب بشود یا مترتب نشود. [در واقع نسبت دادن آثار به معلوم بالذات و انتظار ترتب آن آثار بر معلوم بالذات، بی‌مورد است، چرا که شیء خارجی مادی اساساً متعلق این ادراک نیست.] در واقع قوه و هم است که به مدرک چنین می‌نمایاند که آن چه در حال ادراک آن نزد او حاضر می‌آید، همان صورت متعلق به ماده خارجی است و در نتیجه مدرک آثار خارجی آن شیء را از صورت علمی می‌جوید و چون آن آثار را در او نمی‌یابد، حکم می‌کند که معلوم وی، یک ماهیت فاقد آثار خارجی است.

[۱۹] [از طرفی، به مقتضای اصل تشکیک در مراتب هستی، وجودی که در مرتبه عالی‌تر قرار دارد و قوی‌تر از وجود دیگر است، علت موجودی خواهد بود که در مرتبه پایین‌تر قرار دارد. بنابراین، هنگام تحقق علم حصولی به اشیا مادی، معلوم در حقیقت یک موجود مجرد است که به وجود آورنده آن شیء مادی بوده و در بردارنده کمال آن می‌باشد. این موجود مجرد، با وجود خارجی خود نزد مدرک حاضر می‌آید و انسان آن را با علم حضوری درک می‌کند و به دنبال این علم حضوری، مدرک به ماهیت و آثار خارجی آن شیء مادی منتقل می‌گردد.]



به دیگر سخن: علم حصولی یک اعتبار عقلی به دست آمده از یک معلوم حضوری است که عقل به ناچار به آن تن داده و آن معلوم حضوری [در ادراکات حسی و خیالی] یک موجود مجرد مثالی و [در ادراکات کلی یک موجود] عقلی است که با وجود خارجی خود نزد مدبرک حاضر می‌آید. اگر چه ادراک آن موجود مجرد، ادراکی از دور است.

[جمله اخیر اشاره است به تفاوتی که میان مشاهدات عرفانی و علوم عادی وجود دارد. با توجه به این که بر اساس نظر دقیق و عمیق، در هر دو مورد، علوم حضوری است و معلوم نیز در هر دو مورد موجودات مجرد مثالی و یا عقلی می‌باشند. تفاوت میان آن دو ادراک تنها در این است که مشاهدات عرفانی شهود موجودات مجرد از نزدیک است؛ یعنی شهودی قوی و واضح است و تنها برای کسانی حاصل می‌شود که به ساحت آن موجودات تقرب یافته‌اند، اما علوم عادی شهود آن موجودات از دور می‌باشد و برای کسانی حاصل می‌شود که به ساحت قرب آن موجودات بار نیافته‌اند. و البته معنای این که ادراک این مجردات برای انسان‌های عادی ادراک از دور می‌باشد، آن است که این نفوس، چون تعلق به ماده دارند، نمی‌توانند مجردات را آن گونه که شایسته است، ادراک کنند؛ آن طور که شیء از نزدیک ادراک می‌شود، چنین نفوسی از مجردات دوراند، اگر چه مجردات به آنها نزدیک می‌باشند و احاطه وجودی بر آنها دارند، چرا که عالم مثال و عالم عقل محیط بر عالم ماده است.]

#### [۲۰] علم عبارت است از: حضور یک شیء برای یک شیء

اکنون به موضوع مورد بحث (تعریف علم) بازگشته و می‌گوییم: تردیدی در این نیست که حصول علم و وجود آن برای عالم می‌باشد،<sup>۱</sup> اما نه هر نحوه حصولی به هر

۱. مقصود از این که وجود علم برای عالم می‌باشد، آن است که علم حاضر برای عالم و مشهود از می‌باشد. نه ابر

صورت که باشد؛ بلکه حصول علم برای عالم عبارت است از: حصول یک امر بالفعل، که فعلیت محض بوده و قوه هیچ چیزی را ندارد. زیرا ما به صورت حضوری و وجدانی در خود می‌یابیم که صورت علمی، از آن جهت که صورت علمی است، قوه تبدیل شدن به صورت دیگر را ندارد و فعلیت خاصی را که واجد است نمی‌تواند از دست بدهد و فعلیت دیگری را واجد گردد. از این رو، علم عبارت است از: حصول یک امر مجرد از ماده و خالی از کمبودهای قوه. ما این نحوه حصول را «حضور» می‌نامیم.

[۲۱] بنابراین، «حضور» اصطلاح خاصی در فلسفه دارد و مقصود از آن «حصول یک امر مجرد» است. و چون مقتضای مجرد بودن علم، آن است که عالم نیز مجرد باشد، می‌توان گفت: معنای مصطلح حضور عبارت است از: «حصول یک امر مجرد برای یک امر مجرد». پس واژه «حضور» از معنای لغوی و عام خود به این معنای خاص نقل داده شده. بدین مناسبت که در این مورد است که حقیقتاً حضور تحقق می‌یابد.]

پس حضور یک شیء برای یک شیء عبارت است از حصولش برای آن؛ به گونه‌ای که آن شیء حاصل [ = علم ] از فعلیت تام برخوردار بوده، هیچ نحوه تعلق و وابستگی به ماده نداشته و از جهت فقدان پاره‌ای از کمالات بالقوه‌اش ناقص نباشد.

[۲۲] حضور علم برای عالم اقتضا دارد که عالم نیز [هم چون علم] تام و دارای فعلیت باشد و از جهت برخی از کمال‌هایی که برای او ممکن است، ناقص نباشد؛ این همان مجرد بودن عالم از ماده و تهی بودنش از قوه می‌باشد. بنابراین، علم عبارت است از حصول امری مجرد از ماده برای یک امر مجرد؛ به دیگر سخن: علم همان حضور یک شیء برای یک شیء است.

→ که وجود علم، یک «وجود غیره» به معنای مصطلح آن است که در فصل سوم از مرحله دوم بیان شد، زیرا مؤلف ارجمند<sup>۱۲</sup> در این فصل تصریح کرده‌اند که صورت علمی قائم به خود می‌باشد و یک وجود جوهری و لنفسه دارد که مبدأ فاعلی برای معلوم پاتغر<sup>۱۳</sup> است.

## [١] في اتحاد العالم بالمعلوم، وهو المعنون عنه باتحاد العاقل بالمعقول

[٢] علم الشيء بالشيء هو حصول المعلوم، أي الصورة العلمية للعالم كما تقدّم، وحصول الشيء وجوده، ووجوده نفسه، فالعلم هو عين المعلوم بالذات، ولازم حصول المعلوم للعالم وحضوره عنده اتحاد العالم به، سواء كان معلوماً حضورياً أو حصولياً. فإنّ المعلوم الحصولي إن كان أمراً قائماً بنفسه كان وجوده لنفسه، وهو مع ذلك للعالم، فقد اتحد العالم مع المعلوم، ضرورة امتناع كون الشيء موجوداً لنفسه ولغيره معاً، وإن كان أمراً وجوده لغيره وهو الموضوع وهو مع ذلك للعالم، فقد اتحد العالم بموضوعه، والأمر الموجود لغيره متحد بذلك الغير، فهو متحد بما يتحد به ذلك الغير. ونظير الكلام يجري في المعلوم الحضورّي مع العالم به.

[٣] فإن قلت: قد تقدّم في مباحث الوجود الذهنيّ أنّ معنى كون العلم من مقولة المعلوم كون مفهوم المقولة مأخوذاً في العلم، أي صدق المقولة عليه بالحمل الأوّلّي، دون الحمل الشايع الذي هو السلاك في اندراج الماهيّة تحت المقولة وترتّب الآثار التي منها كون الوجود لنفسه أو لغيره، فلا الجوهر الذهنيّ من حيث هو ذهنيّ جوهر بالحمل الشائع موجود لنفسه، ولا العرض الذهنيّ من حيث هو ذهنيّ عرض بالحمل الشائع موجود لغيره. وبالجملّة لا معنى لاتحاد العاقل وهو موجود خارجي مترتب عليه

الآثار بالمعقول الذهني الذي هو مفهوم ذهني لا يترتب عليه الآثار.

[٤] وأما العلم الحضورى فلا يخلو إما أن يكون المعلوم فيه نفس العالم كعلمنا بنفسنا أم لا، وعلى الثاني إما أن يكون المعلوم علّة للعالم أو معلولاً للعالم أو هما معلولان لأمر ثالث. أما علم الشيء بنفسه فالمعلوم فيه عين العالم، ولا كثرة هناك حتى يصدق الاتحاد، وهو ظاهر. وأما علم العلّة بمعلولها أو علم المعلول بعلته فلا ريب في وجوب المغايرة بين العلّة والمعلول، وإلا لزم تقدّم الشيء على نفسه بالوجود، وتأخّره عن نفسه بالوجود، وهو ضرورى الاستحالة. وأما علم أحد معلوليّ علّة ثالثة بالآخر فوجوب المغايرة بينها في الشخصية يأبى الاتحاد. على أن لازم الاتحاد كون جميع المجردات - وكلّ واحد منها عاقل للجميع ومعقول للجميع - شخصاً واحداً، قلنا: أما ما استشكل به في العلم الحضورى فيدفعه ما تقدّم أن كلّ علم حصوليّ ينتهي إلى علم حضورى، إذ المعلوم الذي يحضر للعالم حينئذٍ موجود مجرد بوجوده الخارجى الذي هو لنفسه أو لغيره.

[٥] وأما ما استشكل به في العلم الحضورى فليتذكّر أن للموجود المعلوم اعتبارين: اعتباره في نفسه. أي مع الغض عن علته، فيكون ذا ماهيّة ممكنة موجوداً في نفسه طارداً للعدم عن ماهيّته. يحمل عليه وبه، واعتباره بقياس وجوده إلى وجود علته، وقد تقدم في مباحث العلّة والمعلول أن وجود المعلول بما أنّه متقدّر في حدّ ذاته وجوداً رابط بالنسبة إلى علته لانفسيّة فيه. وليس له إلاّ التقوّم بوجود علته من غير أن يحصل عليه بشيء، أو يحمل به على شيء.

[٦] إذا تمهّد هذا ففي ما كان العالم هو العلّة والمعلوم هو المعلول كانت النسبة بينهما نسبة الرابط والمستقلّ النفسى، وظاهر أن الموجود الرابط يأبى الموجوديّة لشيء، لأنّها فرع الوجود في نفسه، وهو موجود في غيره ومن شرط كون الشيء معلوماً أن يكون موجوداً للعالم، لكنّ المعلول رابط متقوم بوجود العلّة، بمعنى ما ليس بخارج وليس بغائب عنها، فكأن وجوده للعلّة إنسا يتم بمقومه الذي هو وجود العلّة، فالمعلوم

العلّة هو نفسها بما تقوم وجود المعلول، فالعلّة تعقل ذاتها والمعلول غير خارج منها لا بمعنى الجزئية والتركيب، والحمل بينهما حمل المعلول متقوماً بالعلّة على العلة. وهو نوع من حمل الحقيقة والريقة. ونظير الكلام يجري في العلم بالرابط. فكلّ معلوم رابط معلوم بالعلم بالمستقلّ الذي يتقوم به ذاك الرابط.

[٧] وفيما كان العالم هو المعلول والمعلوم هو العلة لما كان من الواجب وجود المعلوم للعالم، ويستحيل في الوجود الرابط أن يوجد له شيء. إنّما يتم وجود العلة للمعلول بتقومه بالعلّة، فالعلّة بنفسها موجودة لنفسها، والحال أنّ المعلول غير خارج منها. عالمة بالعلّة نفسها، ويُنسب إلى المعلول بما أنّه غير خارج منها ولا ينال من العلم بها إلا ما يسمعه من وجوده، والحمل بينهما حمل العلة على المعلول مستقوماً بالعلّة. والحمل أيضاً نوع من حمل الحقيقة والريقة. فمآل علم المعلول بعلة إلى علم العلة - وهي مأخوذة مع معلولها - بنفسها وهي مأخوذة وحدها، ومآل علم العلة بمعلولها إلى علم العلة - وهي مأخوذة في نفسها - بنفسها وهي مأخوذة مع معلولها.

[٨] وفيما كان العالم والمعلوم معلولين لعلّة ثالثة، فليس المراد من اتّحاد العالم والمعلوم انقلاب الشخصين شخصاً واحداً. بل انتزاع ماهيّتي العالم والمعلوم من العالم. [٩] وأمّا عدّة علم الشيء بنفسه من اتّحاد العالم والمعلوم، فهو باعتبار انتزاع مفهوميّ العالم والمعلوم منه، وهما مفهومان متغايران، فسوّى ذلك اتحاداً وإن كان في نفسه واحداً.

[١٠] وبما تقدّم يظهر فساد الاعتراض بلزوم كون جميع المجردات شخصاً واحداً لما ظهر أنّ شخصيّة العالم أو المعلوم لا تبطل بسبب الاتّحاد المذكور.

## اتحاد عالم و معلوم یا اتحاد عاقل و معقول

[۱] در این فصل ابتدا اثبات می‌شود که علم، عین معلوم بالذات است و این دو عنوان، یک مصداق بیش ندارد. آن‌گاه یک برهان اجمالی بر اتحاد عالم و معلوم اقامه می‌گردد و سپس اشکالات وارد بر اتحاد عالم و معلوم در هر یک از اقسام علم با تفصیل مورد بحث قرار می‌گیرد و سرانجام اشکالات بیان شده مشروحاً پاسخ داده می‌شود. در این پاسخ مؤلف  $\text{رحمه الله}$  اتحاد عالم و معلوم را به تفصیل روشن می‌سازد. پیش از ورود در مباحث این فصل لازم است مقداری درباره عنوان آن، یعنی «اتحاد عالم و معلوم» توضیح داده شود. ابتدا باید مفهوم «اتحاد» را روشن ساخت و دید کسانی که قائل به اتحاد عالم و معلوم شده‌اند، مقصودشان دقیقاً چه بوده است.

### مقصود از «اتحاد»، اتحاد در وجود است

متحد شدن دو موجود یا به لحاظ ماهیت آنهاست، یا به لحاظ وجود آنها و یا به اعتبار وجود یکی و ماهیت دیگری. اما اتحاد دو ماهیت تام مستلزم انقلاب ماهیت و تنافض است. زیرا فرض یک ماهیت تام، فرض قالب مفهومی معینی است که بر هیچ قالب مفهومی دیگری منطبق نمی‌شود و یگانه شدن دو ماهیت تام، مستلزم انطباق دو قالب متباین بر یک دیگر است. به عنوان تشبیه معقول به محسوس، مانند اتحاد دایره

و مثلث می‌باشد.

و اما اتحاد یک ماهیت نوعی تام با ماهیت ناقص (جنس و فصل) طبق دستگاه جنس و فصل از سطرپی، امری مسلم بوده و ارتباطی با مسئله تعقل و ادراک ندارد و چنان نیست که هنگام تعقل، چنین اتحادی برقرار شود. افزون بر این، گاهی انسان، ماهیتی را تعقل می‌کند که به کلی مباین با ماهیت انسانی است و هیچ گونه اشتراک ماهری بین آنها وجود ندارد.

بنابراین، اگر کسی معتقد شود که هنگام ادراک، ماهیت موجود درک کننده با ماهیت موجود درک شونده متحد می‌شود و مثلاً ماهیت انسان با ماهیت یک درخت یا حیوان یگانگی پیدا می‌کند، به امر متناقض و محالی معتقد شده است.

هم چنین اتحاد وجود درک کننده با ماهیت درک شونده و بالعکس نیز محال است و اگر اتحادی بین وجود و ماهیت به یک معنا صحیح باشد، بین وجود یک موجود با ماهیت خود آن است، نه با ماهیت موجودی دیگر. پس تنها فرضی که می‌توان برای اتحاد عالم و معلوم در نظر گرفت: اتحاد وجود آنهاست.

### انحای اتحاد در وجود

اتحاد دو یا چند وجود عینی، به معنای نوعی وابستگی یا همبستگی میان آنها بوده و به چند صورت تصور می‌شود:

۱- اتحاد عرض با جوهر؛ بدین لحاظ که عرض وابسته به جوهر است و نمی‌تواند از موضوع خودش استقلال یابد.

۲- اتحاد صورت با ماده، که نمی‌تواند از محل خودش جدا گردد و مستقلاً به وجود خودش ادامه دهد.

۳- اتحاد چند ماده در سایه صورت واحدی که به آنها تعلق می‌گیرد؛ مانند اتحاد عناصر تشکیل دهنده گیاه و حیوان. این گونه اتحاد بالعرض است و اتحاد حقیقی

میان هر یک از مواد با صورت حاصل می شود.

۴- اتحاد هیولا، که فاقد هر گونه فعلیت است، با صورتی که به آن فعلیت می بخشد.

۵- اتحاد میان دو معلولی که از علت مفیض واحد صادر می شوند، از این نظر که هر کدام از آنها با علت متحد بوده و انفکاک میان آنها ممکن نیست. هر چند چنین رابطه ای را اتحاد نامیدن خالی از مباحه نمی باشد.

۶- اتحاد علت هستی بخش با معلولش، که عین ربط و وابستگی به آن است و میان آنها تشکیک خاص وجود دارد. این نحو اتحاد، بنا بر قول به اصالت و مراتب داشتن وجود تصور می شود و به نام اتحاد حقیقه و رقیقه موسوم شده است.<sup>۱</sup>

### مقصود از «معلوم»، معلوم بالذات است

شایان ذکر است که مقصود از «معلوم» در بحث فعلی «معلوم بالذات» است؛ یعنی همان صورت ادراکی که در ذهن پدید می آید، نه «معلوم بالعرض» که همان وجود خارجی شیء می باشد. بنابراین، ادعای فلاسفه در بحث «اتحاد عالم و معلوم» آن است که انسان مثلاً هنگام ادراک یک درخت یا یک دیوار، با صورت علمی آن درخت و یا دیوار اتحاد وجودی پیدا می کند، نه با وجود خارجی آن.

### [۲] اثبات یگانگی «علم» با «معلوم بالذات»

علم یک شیء به یک شیء - چنان که در فصل پیشین بیان شد - عبارت است از حصول معلوم، که همان صورت ادراکی است، برای عالم. از طرفی، می دانیم که حصول شیء، همان وجود آن شیء است (و حاصل بودن یک شیء برای یک شیء



چیزی جز موجود بودنش برای آن شیء نیست. [و نیز وجود شیء، خود آن شیء است. بنابراین، علم عین معلوم بالذات می‌باشد. [چرا که علم همان حصول معلوم و حصول معلوم همان وجود معلوم است و وجود معلوم چیزی جز خود معلوم نیست.]]

### برهان اجمالی بر اتحاد عالم و معلوم

حصول معلوم برای عالم - که همان حضور معلوم نزد عالم است - مستلزم اتحاد عالم با معلوم می‌باشد؛ خواه آن معلوم، حضوری باشد و یا حصولی. زیرا معلوم بالذات در علم حصولی، اگر یک وجود جوهری و قائم به خود داشته باشد،<sup>۱</sup> وجودش، نفسه و برای خود خواهد بود؛ از طرفی، وجودش برای عالم و متعلق به عالم نیز می‌باشد [، زیرا وجود معلوم همیشه برای عالم است.].

بنابراین، عالم با معلوم متحد خواهد بود، چرا که [اگر عالم با معلوم متحد نباشد و وجود عالم غیر از وجود معلوم بوده باشد، وجود معلوم هم نفسه خواهد بود و هم لغیره، در حالی که] یک شیء بالبداهه نمی‌تواند هم موجود نفسه باشد و هم موجود لغیره. [به دلیل آن که نفسه بودن یک وجود، به معنای قائم به خود بودن آن وجود و بی‌نیازی آن از موضوع و محل است و لغیره بودن آن به معنای قیامش به غیر و نیازمندی آن به موضوع و محل می‌باشد. در نتیجه اگر یک وجود هم نفسه باشد و هم لغیره، تناقض لازم می‌آید.].

و اگر معلوم بالذات در علم حصولی یک وجود لغیره و قائم به غیر داشته باشد،<sup>۲</sup>

۱. هم چون مواردی که علم به نفس، اجسام و عقل داریم. زیرا - چنان که در فصل پیشین بیان شده - معلوم ما در این موارد عبارت است از موجودات مجردی که قائم به خود می‌باشند و نفس آنها را مشاهده کرده است.

۲. مانند آن جا که علم ما به امراض متعلق می‌گیرد. زیرا این علم به واسطه حضور این اعراض در عالم نفس است، در حالی که قائم به مجردانی هستند که موضوع آنها را تشکیل می‌دهد.

صورت وجودش متعلق و وابسته به موضوعی است که وجودش برای آن می باشد؛ از طرفی، وجودش برای عالم نیز هست [، چرا که هر معلومی وجودش برای عالم می باشد]. بنابراین، وجود عالم با وجود موضوع معلوم متحد خواهد بود. [زیرا اگر آن دو وجود گسسته از هم و مغایر با یکدیگر باشند، لازم می آید که یک شیء، برای دو شیء مغایر موجود باشد؛ یعنی لازم می آید یک عرض در دو موضوع حلول کرده باشد و قائم به دو موضوع مغایر باشد و این محال است.]

از سوی دیگر، معلوم که بنابر فرض وجودش لغیره است، با آن غیر [که همان موضوعش است] متحد می باشد [، زیرا هر عرضی با موضوع خود اتحاد در وجود دارد]. و در نتیجه معلوم با متحد موضوع خود [که همان عالم است] متحد خواهد بود. [زیرا هرگاه «الف» با «ب» متحد باشد و «ب» با «ج»، «الف» نیز با «ج» متحد خواهد بود. و این مضمون همان جمله معروف است که: «المتحد بالمتحد متحد». و در آن جا که وجود معلوم، لغیره است وجود معلوم با وجود موضوع متحد است و وجود موضوع نیز با وجود عالم اتحاد دارد؛ در نتیجه وجود معلوم با وجود عالم متحد خواهد بود.]

[این همه، در مورد اتحاد عالم با معلوم حصولی بود] و سخن در مورد معلوم حضوری و اتحادش با عالم، همانند سخن در مورد اتحاد معلوم حصولی با عالم می باشد.

**اشکالات وارد شده بر اتحاد عالم با معلوم**

**[۳] اشکال بر اتحاد عالم با معلوم حصولی**

در بحث وجود ذهنی بیان شد که مقصود از این که: «علم از مقوله معلوم می باشد» آن است که مفهوم مقوله در علم اخذ شده است؛ به دیگر سخن: مقصود آن است که مقوله به حمل اولی بر علم حمل می شود، نه به حمل شایع. و این حمل شایع است که

ملاک و معیار مندرج شدن ماهیت در یک مقوله و ترتب آثارش بر آن می‌باشد، که از جمله آن آثار، لئفسه و یا لئغیره بودن وجود است. [مثلاً وقتی که گفته می‌شود: صورت ادراکی درخت از همان مقوله درخت خارجی است و همان طور که درخت خارجی جوهر جسمانی نمو کننده است، صورت ادراکی درخت نیز جوهر جسمانی نمو کننده می‌باشد، مقصود آن است که صورت ادراکی درخت به حمل اولی جوهر است، نه به حمل شایع. یعنی فقط مفهوم جوهر در آن معتبر است، نه آن که مصداق و فرد جوهر باشد. در نتیجه هیچ یک از آثار خارجی مقوله جوهر، بر صورت ادراکی یاء شده مترتب نمی‌شود؛ از جمله آن آثار، لئفسه و یا لئغیره بودن وجود آن می‌باشد.]

بنابراین، نه جوهر ذهنی - از آن جهت که ذهنی است - جوهر به حمل شایع و دارای وجود لئفسه است و نه عرض ذهنی - از آن جهت که ذهنی است - عرض به حمل شایع و دارای وجود لئغیره می‌باشد. خلاصه آن که: معنا ندارد عاقل - که یک موجود خارجی و واجد آثار است - با معقول ذهنی - که یک مفهوم ذهنی و فاقد آثار است - اتحاد و یگانگی داشته باشد.

[حاصل آن که: برهانی که برای اثبات اتحاد عالم با معلوم حصولی بیان شد، مبتنی بر آن است که وجود علم، لئغیره می‌باشد، در حالی که مقسم در تقسیم اشیا به موجود لئفسه و موجود لئغیره، وجود خارجی است که موجود فی نفسه می‌باشد.

بنابراین، اعراض خارجی - که به حمل شایع عرض هستند - وجودشان لئغیره است و بعضی از خواهر خارجی،<sup>۱</sup> - که به حمل شایع جوهرند - وجودشان لئفسه می‌باشد. اما جوهر و با عرض ذهنی، تحت هیچ مقوله‌ای مندرج نیست، تا وجود لئفسه و یا لئغیره برای آن در نظر گرفته شود. در یک کلمه: «اتحاد وجود نفس با مفاهیم ذهنی امری بی معناست».]

۱. نه همه آنها، زیرا صورت‌های جوهری منطیع در ماده وجودشان لئفسه نیست.

#### [۴] اشکال بر اتحاد عالم با معلوم در علم حضوری نفس به خود

علم حضوری از دو حال بیرون نیست: یا معلوم در علم حضوری، خود عالم است؛ مانند علم ما به نفس خویش و یا معلوم، خود عالم نیست. در فرض دوم، سه حالت وجود دارد:

۱- آن که معلوم، علت عالم باشد.

۲- آن که عالم، علت معلوم باشد.

۳- آن که عالم و معلوم هر دو، معلول شیء سوم باشند. [بنابراین، در مورد علم حضوری چهار صورت وجود دارد، که باید جداگانه مورد بررسی قرار گیرد.]

اما در مورد علم شیء به خودش باید گفت: در این جا معلوم، عین عالم می باشد و - چنان که روشن است - هیچ کثرتی میان عالم و معلوم برقرار نیست، تا اتحاد در موردشان صدق کند. [توضیح این که: صدق «اتحاد» در یک مورد، همان گونه که نیازمند یک جهت وحدت و یگانگی است، محتاج یک نحوه تعدد و تغایر نیز هست. اما در مورد علم حضوری نفس به خودش، وحدت محض میان عالم و معلوم برقرار است و هیچ تغایر و تعددی میان آنها وجود ندارد. تا مصحح حکم به اتحاد عالم و معلوم باشد.]

#### اشکال بر اتحاد عالم با معلوم در علم حضوری علت به معلول و به عکس

در مورد علم حضوری علت به معلول و نیز علم حضوری معلول به علت باید گفت: مغایرت میان علت و معلول امری ضروری و تردیدناپذیر است، چرا که در غیر این صورت، تقدم وجودی شیء بر خودش و تأخر وجودی شیء از خودش لازم می آید، که بالضروره محال و ممتنع می باشد.

[حاصل آن که: در این موارد مغایرت محض حاکم است و هیچ جهت وحدت و

یگانگی میان علت و معلول وجود ندارد، تا مجوز حکم به اتحاد آنها باشد زیرا اتحاد و یگانگی معلول با علت، مستلزم تقدم شیء بر خودش است و اتحاد و یگانگی علت با معلول مستلزم تأخر شیء از خودش می‌باشد،<sup>۱</sup> چرا که علت تقدم وجودی بر معلول و معلول تأخر وجودی از علت خود دارد.

### اشکال بر اتحاد عالم با معلوم در علم حضوری دو معلول یک علت

در مورد علم حضوری یکی از دو معلول یک شیء نسبت به معلول دیگر همان شیء باید گفت: [در چنین مواردی عالم و معلوم دو وجود مغایر با یک دیگر دارند و دو شخص را تشکیل می‌دهند؛ از این رو، اتحاد میان آنها امکان‌پذیر نیست. به دیگر سخن:] مغایرت میان این دو معلول از جهت شخصیت وجودی، امری ضروری است و این مغایرت مانع اتحاد آنهاست.

اشکال دیگری که بر قول به اتحاد عالم با معلوم وارد می‌شود آن است که با توجه به آن که [هر موجود مجردی یا علت موجود مجرد دیگر است و یا معلول آن می‌باشد و یا هر دو معلول علت سوم‌اند و در نتیجه] هر یک از موجودات مجرد علم حضوری به همه موجودات مجرد دیگر دارد و خود نیز معلوم همه آنها می‌باشد، قول به اتحاد عالم با معلوم مستلزم آن است که همه موجودات مجرد متحد بوده و از یک وجود یگانه برخوردار باشند،<sup>۲</sup> در حالی که تعدد وجودی و کثرت وجودی موجودات مجرد، امری مسلم و خدشه‌ناپذیر است.

### پاسخ به اعتراضات یاد شده

در پاسخ به اشکال وارد شده بر اتحاد عالم با معلوم حصولی می‌گوییم: - چنان که

۱. البته یگانگی علت و معلول هر دو محذور را توأمان رد می‌دارد؛ اما محذور نخست به اعتبار اتحاد معلول با علت و محذور دوم به اعتبار اتحاد علت با معلول است.

پیش از این بیان شد - هر علم حصولی به یک علم حضوری منتهی می‌گردد [و علم حصولی صرفاً اعتبار عقلی است. بنابراین، این اشکال که: «معلوم حصولی یک مفهوم ذهنی و فاقد آثار است و نمی‌توان وجودی لنفسه و یا لثبیره برای آن در نظر گرفت و چنین چیزی معنا ندارد با ذات عالم، که از وجود خارجی برخوردار است، متحد گردد» دفع می‌شود؛ زیرا معلومی که هنگام علم حصولی، نزد عالم حاضر می‌آید، [یک مفهوم ذهنی و فاقد آثار نیست، بلکه] موجودی مجرد است که با وجود خارجی خود، که یک وجود لنفسه و یا وجود لثبیره است، نزد عالم حضور می‌یابد.

#### [۵] بیان تفصیلی علم حضوری علت به معلول

در مورد اشکالی که به اتحاد عالم با معلوم حضوری بیان شد، باید یادآوری کرد که موجود معلول دو اعتبار دارد:

۱- اعتبار وجود معلول فی نفسه و با نظر به خودش؛ یعنی اعتبار آن بدون در نظر گرفتن ارتباطش با علت. معلول در این اعتبار، یک شیء ممکن و دارای ماهیت است و وجود فی نفسه‌ای دارد که از ماهیت آن معلول عدم را نفی می‌کند. معلول در این اعتبار، هم می‌تواند موضوع واقع شود، تا چیزی بر آن حمل گردد و هم می‌تواند محمول واقع شود، تا بر چیزی حمل شود.

۲- اعتبار دیگر آن است که وجود معلول را در مقایسه با وجود علتش لحاظ کنیم. - همان گونه که در بحث‌های علت و معلول گشت - وجود معلول از آن روی که در مرتبه ذات خود نیازمند و محتاج علت است [و ذاتش عین فقر و حاجت به علت می‌باشد] نسبت به علتش یک وجود رابط است و هیچ نفسیتی ندارد. معلول بدین لحاظ، چیزی نیست جز اتکا و وابستگی به وجود علت؛ نه می‌تواند موضوع قرار گیرد، تا چیزی بر آن حمل شود و نه صلاحیت دارد محمول واقع شود، تا بر چیزی حمل گردد.

[۶] با توجه به مطلب یاد شده می‌گوییم: آن‌گاه که علت علم حضوری به معلول خود دارد، نسبت میان عالم و معلوم، نسبت موجود مستقل نفسی به موجود رابط می‌باشد. و چنان‌که روشن است - موجود رابط، موجودیت برای یک شیء را نمی‌پذیرد؛ یعنی وجود رابط، نه وجود لغیره دارد و نه وجود لنفسه. [از برای یک شیء تنها در صورتی می‌تواند وجود لنفسه و یا وجود لغیره داشته باشد که از وجود فی نفسه برخوردار باشد، در حالی که موجود رابط یک موجود فی غیره است.] توضیح این‌که: چنان‌که در مرحله دوم بیان شد - وجود ابتدا به وجود فی نفسه و وجود فی غیره تقسیم می‌شود و آن‌گاه وجود فی نفسه به وجود لنفسه و وجود لغیره منقسم می‌گردد. بنابراین، وجود یک شیء تنها در صورتی می‌تواند برای یک شیء اعم از خودش و یا دیگری، باشد که آن وجود، فی نفسه بوده باشد و چون وجود رابط، فی غیره است هرگز نمی‌تواند وجودش برای یک شیء، باشد.]

از طرفی، معلوم بودن یک شیء مشروط به آن است که وجود آن شیء، برای عالم بوده باشد. [زیرا علم چیزی نیست جز حضور و وجود یک شیء برای یک شیء.]<sup>۱</sup> اما باید دانست که معلول، یک وجود رابط و متکی به وجود علت است [و وجودش از شئون وجود علت به شمار می‌آید]؛ بدین معنا که وجودش بیرون از وجود علت و پوشیده از آن نیست. بنابراین، موجود بودن معلول برای علت، [که مقتضای معلوم بودن معلول برای علت است،] فقط به اعتبار مقوم وجود معلول، که همان وجود علت است، معنا پیدا می‌کند. [یعنی معلول از آن جهت که مرتبه‌ای از وجود علت و یکی از شئون آن است، برای علت حضور دارد. به دیگر سخن: علت در آن مرتبه که

۱. آن‌چه مؤلف ارجسند دارد این‌جا آورده است اشکال دیگری است به علم حضوری علت به معلول. و آن‌چه در دنباله بحث بیان می‌شود، این اشکال را همراه با اشکال‌های پیشین دفع می‌کند. حاصل این اشکال آن است که علت هرگز نمی‌تواند علم حضوری به معلول خود داشته باشد، زیرا معلول نسبت به علت خرد، وجود رابط است و نمی‌تواند برای علت خود حضور و وجود داشته باشد.

مقوم وجود معلول است، برای خودش در مرتبه وجود مستقل و نفسی اش حضور دارد. [در نتیجه] در علم حضوری علت به معلول، معلوم علت، همان علت است، لکن در مرتبه‌ای که مقوم وجود معلول می‌باشد، بنابراین، علت خودش را تعقل می‌کند و وجود علت در برگیرنده وجود معلول می‌باشد، اما نه به این صورت که وجود معلول جزیی از وجود علت بوده و علت مرکب از آن باشد. [زیرا وجود فی غیره در عرض وجود فی نفسه نیست، تا جزیی از آن گردد. پس وقتی گفته می‌شود: وجود علت در برگیرنده وجود معلول است و معلول بیرون از علت نیست، مقصود آن است که معلول یکی از شئون و تجلیات علت می‌باشد. از این روست که علم علت به خودش، علم به معلول آن نیز هست؛ چه معلول، مرتبه‌ای از وجود علت می‌باشد. [حاصل آن که: میان وجود معلول و علت نوعی اتحاد و حمل برقرار است؛ اما] این حمل به آن صورت است که معلول در حالی که مقوم به علت است، بر علت حمل می‌شود [و در واقع مرتبه ضعیف علت و شأن و تجلی علت بر مرتبه قوی علت حمل می‌گردد] و این، نوع خاصی از حمل است که به «حمل حقیقه و رقیقه» موسوم می‌باشد. [در این جا رقیقه بر حقیقه حمل شده است.]

تفسیر این سخن در مورد علم به رابط نیز می‌آید؛ بنابراین، معلوم بودن هر نوع معلوم رابط، به واسطه علم به امر مستقلی است که مقوم آن رابط می‌باشد. [مثلاً نسبت میان علی و شجاع، در جمله: «علی شجاع است» تنها به واسطه علم به علی و شجاع در این جمله دانسته می‌شود. و هم چنین نسبتی که در ترکیب اضافی «کتاب علی» وجود دارد، تنها به واسطه علم به طرفین آن در این ترکیب دانسته می‌شود و به همین ترتیب در سایر موارد.]

#### ۱۷۱ بیان تفصیلی علم حضوری معلول به علت

اما در آن جا که معلول، علم حضوری به علت خود دارد، چون باید وجود معلوم



برای عالم باشد و از طرفی امکان ندارد چیزی برای وجود رابط [که یک وجود فی غیره است] موجود گردد. از این رو وجود علت برای معلول تنها بدین صورت تواند بود که علت برای مرتبه‌ای از خود، که مقوم معلول است، حضور دارد و وجودش برای آن می‌باشد. بنابراین، علت، در حالی که در بردارنده معلول است، خودش برای خودش موجود می‌باشد و خودش به خودش علم دارد و این علم علت به خودش، از آن جهت که معلول بیرون از علت نیست و وجود علت احاطه بر معلول دارد، به معلول نسبت داده می‌شود [و گفته می‌شود: معلول به علت خود علم دارد. در حقیقت، مرتبه ضعیف علت؛ یعنی همان مرتبه‌ای که مقوم وجود معلول است، به مرتبه قوی و کامل علت علم دارد. و البته این علم متناسب با همان مرتبه ضعیف بود و به میزان سعة وجودی آن می‌باشد.

[بنابراین، علت نیز با معلول اتحاد دارد بر معلول خود حمل می‌شود] و حمل میان آنها بدین صورت است که علت بر معلول خود، در حالی که مقوم و وابسته به علت است، حمل می‌شود. [و در واقع، مرتبه قوی و کامل علت بر مرتبه ضعیف آن حمل می‌شود. و این نیز نوعی از «حمل حقیقه و رقیقه» است. و در این جا حقیقه بر رقیقه حمل گشته است.]

از آن چه بیان شد دانسته می‌شود که علم معلول به علت عبارت است از: علم علت - در حالی که در مرتبه معلول لحاظ شده - به خود علت - در حالی که مرتبه استقلال و کامل آن اعتبار شده است. و نیز علم علت به معلول عبارت است از: علم علت - در حالی که مرتبه قوی و کامل آن لحاظ شده - به خودش - در حالی که در مرتبه معلول در نظر گرفته شده است.

#### [۸] بیان تفصیلی علم حضوری یک معلول به معلول دیگر

اما در مورد علم دو معلول یک علت به یک دیگر، باید دانست که مقصود از اتحاد

عالم و معلوم آن نیست که دو وجود و دو شخص به یک وجود و یک شخص منقلب گردد،<sup>۱</sup> [ازیرا چنین انقلابی محال و ممنوع می‌باشد]، بلکه مقصود آن است ماهیت [= مفهوم] عالم و معلوم از عالم انتزاع می‌شود.

[توضیح این که: معلول اول، چون یک وجود رابط و وابسته به وجود علت می‌باشد، علم آن به معلول دوم تنها به واسطه مقومش، که همان علت است، تمام می‌گردد. بنابراین، عالم همان علت است، از آن جهت که مقوم معلول اول می‌باشد و معلوم نیز همان علت است، از آن رو که مقوم معلول دوم می‌باشد. در نتیجه، مفهوم عالم و معلول از یک وجود، که همان وجود علت است، انتزاع می‌گردد. این سخن، اختصاص به علم یک معلول به معلول دیگر ندارد، بلکه - چنان که از مباحث پیشین روشن گشت - در مورد علم علت به معلول و نیز علم معلول به علت، مفهوم عالم و معلوم از یک وجود، که همان وجود علت است، انتزاع می‌گردد.]

#### [۹] اتحاد عالم با معلوم در علم شیء به خودش

در مورد علم شیء به خودش و اتحاد عالم با معلوم در این خصوص، این نکته را باید خاطر نشان ساخت که [در این مورد، اگر چه اتحاد به معنای واقعی آن برقرار نیست، زیرا اتحاد فرع بر تعدد و کثرت وجودی است و در علم شیء به خودش وحدت کامل میان وجود عالم و وجود معلوم برقرار می‌باشد و حتی اختلاف در

۱. در متن کتاب آمده است: «توفیقا کان العالم والمعلوم...»، اما به نظر می‌رسد که عبارت بهتر است به این صورت بوده باشد: «وکنذا فبماکان العالم و...». در این صورت جملة: «فلیس المراد من اتحاد العالم...» مستأنه خواهد بود، که بر تمام آن چه تاکنون در پاسخ بیان شده است، متفرع می‌شود. زیرا این توهم که اتحاد عالم با معلوم مستلزم وحدت و منقلب شدن آنها به یک وجود می‌باشد، در اشکال‌های یاد شده، اختصاص به علم دو معلول به یک دیگر ندارد، بلکه علم علت به معلول و علم معلول به علت را نیز شامل می‌گردد و مؤلف پاسخ صریح به آن ندادند. اما بنابر احتمالی که ما در عبارت می‌دهیم، جملة: «فلیس المراد من اتحاد العالم...» پاسخی خواهد بود به اشکال در تمام موارد آن، البته ترجمه و شرح عبارت بر اساس همان نسخه رائج و مطابق با آن است.

مرتبه نیز میان آن دو قابل تصور نیست، اما [به کار بردن تعبیر اتحاد در این مورد بدین لحاظ است که در علم شیء به خودش، مفهوم عالم معلوم، که دو مفهوم متغایر و مبالغین است، از یک وجود واحد انتزاع می‌گردد. و بدین اعتبار، آن را اتحاد نامیدند]؛ بدین مناسبت که دو مفهوم عالم و معلوم، با آن که دو مفهوم هستند، موجود به یک وجود می‌باشند و در آن وجود با یک دیگر متحد می‌گردند. [اگر چه وجود معلوم و عالم در این مورد، یک وجود بیش نیست] و در واقع وحدت است و نه اتحاد.]

[۱۰] از آن چه گذشت، بطلان این اعتراض نیز روشن می‌شود که: قول به اتحاد عالم با معلوم مستلزم آن است که همه مجردات یک وجود شخصی واحد داشته باشند، زیرا واضح گشت که اتحاد یاد شده خللی به وجود شخصی و خاص عالم و یا معلوم وارد نمی‌سازد. [به دلیل آن که اتحاد یاد شده، همان اتحاد حقیقه و رقیقه است؛ بدین معنا که عالم و معلوم با آن که در اصل وجود متحداند، اما دارای دو مرتبه وجودی مختلف می‌باشند و به واسطه همین اختلاف در مرتبه، شخصیت عالم و معلوم حفظ می‌گردد. این اتحاد نظیر اتحاد عرض با موضوع خویش است: عرض علی رغم آن که از مراتب وجود جوهر است و آن دو، موجود به یک وجود می‌باشند، در عین حال شخصیت عرض و جوهر، به واسطه اختلافشان در مرتبه وجودی، محفوظ می‌باشد.]

## في انقسام العلم الحصولي الى كلي وجزئي وما يتصل به

[١] ينقسم العلم الحصولي إلى كلي وجزئي والكلي ما لا يمتنع العقل من قرض صدقه على كثيرين، كالإنسان المعقول، حيث يجوز العقل صدقه على كثيرين في الخارج، والجزئي ما يمتنع العقل من تجويز صدقه على كثيرين كالعلم بهذا الإنسان الحاصل بنوع من الاتصال بمادته الحاضرة، ويسمى علماً حسيّاً وإحساسياً، وكالعلم بالإنسان المفرد من غير حضور مادته، ويسمى علماً خيالياً.

[٢] وعدّهذين القسمين من العلم جزئياً ممتنع الصدق على كثيرين إنما هو من جهة اتصال أدوات الحس بمادة المعلوم الخارجي في العلم الحسي، وتوقف العلم الخيالي على سبق العلم الحسي، وإلا فالصورة العلمية سواء كانت حسية أو خيالية أو غيرهما لا تأبى بالنظر إلى نفسها أن تصدق على كثيرين.

### [٣] فروع

الأول، ظهر مما تقدم أن اتصال أدوات الحس بالمادة الخارجية وما في ذلك من الفعل والانفعال الماديين لحصول الاستعداد للنفس لإدراك صورة المعلوم جزئية أو كلية.

[٤] ويظهر منه أن قولهم: «إن التعقل إنما هو بتفسير المعلوم عن السادة وسائر

الأعراض المشخصة المكتنفة بالمعلوم حتى لا يبقى إلا الماهية المعرأة من القصور. بخلاف الإحساس المشروط بحضور المادة واكتناف الأعراض المشخصة. وبخلاف التخيل المشروط ببقاء الأعراض والهيئات المشخصة دون حضور المادة»، قولٌ على سبيل التمثيل للتقريب. وحقيقة الأمر أن الصورة المحسوسة بالذات صورة مجردة علمية، واشتراط حضور المادة واكتناف الأعراض المشخصة لحصول الاستعداد في النفس للإدراك الحسي. وكذا اشتراط الاكتناف بالمشخصات للتخيل. وكذا اشتراط التقشير في التعقل للدلالة على اشتراط إدراك أكثر من فرد واحد لحصول استعداد النفس لتعقل الماهية الكليّة المعبر عنه بانتزاع الكلي من الأفراد.

[٥] الثاني، أن أخذ المفهوم وانتزاعه من مصداقه يتوقف على نوع من الاتصال بالمصداق والارتباط بالخارج، سواء كان بلا واسطة كأتصال أدوات الحس في العلم الحسي بالخارج، أو مع الوسطة كأتصال الخيال في العلم الخيالي بواسطة الحس بالخارج. وكأتصال العقل في العلم العقلي من طريق إدراك الجزئيات بالحس والخيال بالخارج.

[٦] فلو لم تستمد القوة المدركة في إدراك مفهوم من المفاهيم من الخارج وكان الإدراك بإنشاء منها من غير ارتباط بالخارج استوت نسبة الصورة المدركة إلى مصداقها وغيره، فكان من الواجب أن تصدق على كل شيء، أو لاتصدق على شيء أصلاً، والحال أنها تصدق على مصداقها دون غيره، هف.

[٧] فإن قلت: انتهاء أكثر العلوم الحصولية إلى الحس لا ريب فيه. لكن ما كل علم حصولي حاصلٌ بواسطة الحس الظاهر، كالحب والبغض والإرادة والكرهية وغيرها المدركة بالحواس الباطنة، فصورها الذهنية مدركة بلا اتصال بالخارج. وأيضاً لاتدرك الحواس إلا الماهيات العرضية، ولا حس ينال الجوهر بسا هو جوهر، فصورته الذهنية مأخوذة لامن طريق الحس واتصاله بالخارج.

[٨] قلت: أما الصور الذهنية المأخوذة بالإحساسات الباطنة، كالحب والبغض

وغيرهما، فالنفس تأخذها من تدركه من الصفات المذكورة بوجودها الخارجي في النفس، فالاتصال بالخارج محفوظ فيها.

[١١] وأمّا الجوهر فما ذكر أن لا حسّ ظاهراً ولا باطناً يعرف الجوهر ويناله حقّ لا ريب فيه، لكن للنفس في بادئ أمرها علم حضوريّ بنفسها تنال به نفس وجودها الخارجي وتشاهده، فتأخذ من معلومها الحضوريّ صورةً ذهنيّةً، كما تأخذ سائر الصور الذهنيّة من معلومات حضوريّة على ما تقدّم، ثمّ تحسّ بالصفات والأعراض القائمة بالنفس، وتشاهد حاجتها بالذات إلى النفس الموضوعة لها، وقيام النفس بذاتها من غير حاجة إلى شيء تقوم به، ثمّ تجد صفات عرضيّة تهجم عليها وتطرؤها من خارج فتتفاعل عنها، وهي ترى أنّها أمثال الأعراض المعلولة للنفس القائمة بها، وحكم الأمثال واحد، فتحكم بأنّ لها موضوعاً هي قائمة به، كما أنّ النفس موضوعة لصفاتها العرضيّة، فيتحصّل بذلك مفهوم الجوهر. وهو أنّه ماهيّة إذا وُجدتْ وُجدتْ لافي موضوع.

[١٠] الثالث، أنّه تبين بما تقدّم أنّ الوجود ينقسم من حيث التجردّ عن المادّة وعدمه إلى ثلاثة عوالم كليّة:  
[١١] أحدها عالم المادّة والقوّة.

وثانيها عالم التجردّ عن المادّة دون آثارها من الشكل والمقدار والوضع وغيرها، ففيه الصور الجسمانيّة وأعراضها وهيأتها الكميّاتية، من غير مادّة تحمل القوّة. ويسمّى عالم النّال وعالم البرزخ، لتوسطه بين عالمي المادّة والتجردّ العقليّ. وقد قسموا عالم المثل إلى المثل الأعظم القائم بنفسه، والمثل الأصغر القائم بالنفس، الذي تتصرّف فيه النفس كيف تشاء بحسب الدواعي المختلفة، فتتشبّه أحياناً صوراً حقّة صالحة، وأحياناً صوراً جزافيّة تعبت بها.

[١٢] وثالثها عالم التجردّ عن المادّة وآثارها، ويسمّى عالم العقل. والعوالم الثلاثة مترتبة طويلاً، فأعلاها مرتبة وأقواها وأقدمها وجوداً وأقربها من

المبدء الأول تعالی وتقدس عالم العقول المجردة، لتمام فعلیہا وتنزہ وجودها عن شوب  
المادّة والقوّة، ویلیه عالم المثال المنتزّه عن المادّة دون آثارها، ویلیه عالم المادّة موطن  
النقص والشرّ والإمكان، ولا یعلّق بما فیہ العلم إلّا من جهة ما یحاذیه من المثال  
والعقل علی ما تقدّمت الإشارة إلیه.

## [۱] تقسیم علم حصولی به کلی و جزئی و مسایل مربوط به آن

علم حصولی بر دو دسته است: علم کلی و علم جزئی. علت آن که مقسم در این تقسیم، خصوص «علم حصولی» قرار داده شد نه «مطلق علم»، آن است که: این تقسیم به لحاظ نحوه صدق علم و ادراک بر محکی خود می باشد و این که آیا علم و ادراک قابلیت انطباق و حمل بر مصادیق متعدد را دارد یا ندارد. و چنان که می دانیم مسئله صدق، حمل و انطباق تنها در مورد علوم حصولی، که از مفاهیم و صورت های علمی تشکیل می یابد، موضوعیت پیدا می کند، نه در مورد علوم حضوری، که از جهت علوم حضوری بودن اساساً از سنخ مفهوم نبوده و از خارج خود حکایت ندارند و بر چیزی حمل نمی شوند. چرا که در علم حضوری، معلوم با وجود خارجی خود و بدون وساطت هیچ مفهوم و صورت ادراکی، نزد مدبرک حاضر می آید.<sup>۱</sup>

---

۱. و دقیقاً به همین لحاظ است که مسئله صدق و کذب نیز اختصاص به علوم حصولی دارد و شامل علوم حضوری نمی گردد، چرا که صادق بودن و یا کاذب بودن یک علم و ادراک فرع بر حاکتی بودن آن از ماورای خود می باشد و اگر ادراک، به گونه ای باشد که حکایت از ماورای خود نداشته باشد - چنان که در علم حضوری، مشاهده می شود - نمی توان آن را صادق دانست. زیرا حکایت از چیزی ندارد تا به لحاظ مطابقت یا محکی خود متعین به سلف شود. و نیز نمی توان آن را کاذب دانست، زیرا کذب عبارت است از عدم مطابقت چیزی که صلاحیت و شأنیت برای مطابقت دارد، البته میان مسئله کلی و جزئی و مسئله صدق و کذب این تفاوت هست که کلیت و جزئیت به



نکته دیگر در این جا آن است که: این تقسیم اختصاص به تصورات دارد و شامل تصدیقات نمی‌گردد. از این رو مناسب بود که این فصل در پی فصل هشتم، که عهده‌دار تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق است، آورده می‌شد.

### تعریف کلی و جزئی

کلی، تصویری را گویند که عقل از فرض صدق آن بر موارد متعدد ابا و امتناع ندارد؛ مانند انسان معقول. [مقصود از «فرض» در عبارت یاد شده همان «تجویز» است و بنابراین، کلی تصویری است که عقل فی نفسه صدق آن بر موارد متعدد را تجویز می‌کند؛ به دیگر سخن: کلی مفهومی است که بتواند نمایشگر اشیا یا اشخاص متعددی باشد، خواه بالفعل در خارج مصادیق فراوان داشته باشد؛ مانند مفهوم عقلی انسان، یا آن که تنها یک مصداق داشته باشد و تحقق مصادیق دیگر برای آن ممکن باشد؛ مانند شمس و یا ممتنع باشد؛ مانند مفهوم «واجب الوجود بالذات» و یا آن که هیچ مصداقی در خارج نداشته باشد، خواه امکان آن که مصداقی پیدا کند وجود داشته باشد؛ مانند سیمرغ و یا آن که تحقق حتی یک مصداق برای آن نیز ممتنع و محال باشد؛ مانند: مفهوم اجتماع نقیضین.]

و جزئی تصویری است که عقل صدق آن بر بیش از یک مورد را تجویز نمی‌کند، [به دیگر بیان: جزئی ادراکی است که تنها نمایشگر یک موجود می‌تواند باشد؛] مانند علم به فرد خاصی از انسان که به واسطه نوعی اتصال و ارتباط با ماده حاضر آن، حاصل گشته و «علم حسی» و «احساسی» نامیده می‌شود و نیز مانند علم به یک فرد انسان بدون آن که ماده اش حاضر باشد، که آن را «علم خیالی» می‌نامند.

→ معنای مورد بحث در این فصل اختصاص به علوم حصولی تصویری دارد، اما صدق و کذب اختصاص به علوم حصولی تصدیقی دارد.

## توضیحی درباره «علم حسی» و «علم خیالی»

[چنان که دانستیم، علم جزئی بر دو قسم است: تصور حسی و تصور خیالی. تصور حسی، پدیده ذهنی ساده‌ای است که در اثر ارتباط اندام‌های حسی با واقعیت‌های مادی در لوح نفس حاصل می‌گردد. به دیگر سخن: تصور حسی همان صورتی است که از اشیای مادی در حال مواجهه و ارتباط مستقیم ذهن با خارج یا به کار افتادن یکی از حواس پنج‌گانه یا بیشتر، در ذهن منعکس می‌شود؛ مثلاً هم اکنون که خواننده گرامی چشم گشوده و این خطوط را در برابر دیدگان خود قرار داده و آنها را نظاره می‌کند، تصویری از این کلمات در ذهنش پدیدار می‌گردد. این تصویر، همان حالت خاصی است که خواننده این کلمات حضوراً و وجداناً در خود مشاهده می‌کند. هم چنین ادراکی که هنگام استماع سخنان یک سخنران در خود می‌یابیم و یا طعمی که هنگام قرار گرفتن لقمه غذا در دهان می‌چشیم و یا بویی که هنگام استشمام رائحه یک گل درک می‌کنیم، همه ادراک حسی هستند.

و اما تصور خیالی، پدیده ذهنی ساده‌ای است که در پی تصور حسی و ارتباط با خارج حاصل می‌گردد، ولی بقای آن منوط به بقای ارتباط با خارج نیست؛ توضیح این که: پس از پیدایش صورت حسی در قوه حاسه، صورت دیگری در قوه خیال پدید می‌آید و در پی ناپدید گشتن صورت حسی، آن صورت خیالی باقی می‌ماند و هرگاه انسان بخواهد، آن صورت را احضار کرده و آن شیء خارجی را دوباره تصور می‌کند. تفاوت‌های صورت حسی با صورت خیالی عبارت است از:

- ۱- صورت حسی غالباً و در حال عادی روشن‌تر از صورت خیالی است.
- ۲- صورت حسی همیشه با وضع (= نسبت مخصوص با اجزای مجاور) و جهت خاص (در طرف چپ یا راست یا پیش رو یا پشت سر و غیر آن) و نیز در مکان خاص احساس می‌شود؛ مثلاً آدمی هرگاه چیزی را می‌بیند آن را در جای معین و در جهت

معین و در محیط خاصی مشاهده می‌کند. اما اگر بخواهد همان شیء را تخیل کند می‌تواند آن را به تنهایی پیش نظر خود مجسم سازد، بدون آن که آن را در وضع و جهت و مکان خاص ملاحظه نماید.

۳- ادراک حسی مشروط به تماس و ارتباط اندام‌های حسی و فوای حاسه با خارج است و پس از قطع ارتباط با خارج در فاصله کوتاهی (مثلاً یک دهم ثانیه) از بین می‌رود، اما ادراک خیالی در بقای خود نیازی به تداوم ارتباط با خارج ندارد، از این رو، ادراک حسی بیرون از اختیار شخص ادراک کننده است؛ مثلاً آدمی معمولاً نمی‌تواند چهره کسی را که حضور ندارد، ببیند، یا سخنش را بشنود، یا بوی گلی را که موجود نیست استشمام نماید، اما همه اینها را هر گاه بخواهد با میل و اراده خود می‌تواند با استمداد از قوه خیال تصور نماید.

بسیاری از فلاسفه، نوع دیگری برای تصورات جزئی بیان کرده‌اند که به معانی جزئی مربوط می‌شود و به احساس عداوتی که بعضی از حیوانات نسبت به حیوان دیگری دارند مثال زده‌اند، همان احساسی که موجب فرار آنها می‌شود. و بعضی آن را نسبت به مطلق معانی جزئی و از جمله احساس محبت و عداوت انسان نیز توسعه داده‌اند. صدرالمتألهین با اذعان به این که ادراکات و همی دسته خاصی از تصورات را به خود اختصاص می‌دهد، می‌گوید: «واعلم ان الفرق بین الادراک الوهمی والعقلی ليس بالذات: بل بأمر خارج عنه، وهو الاضافة الى الجزئی و عدمها»<sup>۱</sup>.

اما مؤلف از جملند  $\text{عليه السلام}$  قوه جداگانه‌ای به نام قوه واهمه را به رسمیت نمی‌شناسد و ادراک معانی جزئی را به همان حس مشترک اسناد می‌دهد. ایشان در تعلیقه خود بر عبارتی که از اسفار آوردیم، می‌نویسد:

«لاینال الوهم کل صورة عقلية مضافة الى الجزئی، کالانسان والفرس والبیاض مثلاً؛

وانما ینال اموراً جزئیة موجودة فی باطن الانسان، کالمحبة و المداوة و السرور و الحزن؛ و لامانع من نسبة ادارکها الی الحس المشترك... فالحق اسقاط الوهم من رأس و اسناد فعله الی الحس المشترك».

از همین روست که ایشان در این جا تصورات جزئی را بر دو قسم دانسته و متعرض ادراکات وهمی نشدند.

نکته دیگری که شایان ذکر است، این که مؤلف ارجمند در پاره‌ای از تحقیقات خود، تقسیم ادراکات جزئی به ادراکات حسی و خیالی را نیز بر خلاف تحقیق دانسته، معتقد شده‌اند که ادراکات جزئی یک قسم بیشتر ندارد و آن همان ادراک خیالی است. ایشان در تعلیقه خود بر اسفار آورده‌اند: «الحق انه (ای الادراک) نوعان بأسقاط الاحساس، کما اسقط الوهم، فان حضور المادة المحسوسة و فیهما لا یوجب مغایرة بین المدرك فی حال الحضور و عدمه. نعم، الغالب هو کون الصورة اقوی جلاء عند النفس مع حضور المادة؛ و ربما کان المتخیل اقوی و اشد ظهوراً مع عناية النفس به»<sup>۱</sup>.

## [۲] سز جزئی دانستن «علم حسی» و «علم خیالی»

۱- چنان که پیش از این یاد آور شدیم - هر مفهومی که در ذهن ایجاد می‌شود و علم حصولی نفس را تشکیل می‌دهد، اگر فی نفسه لحاظ شود و خودش مورد توجه قرار گیرد، امری کلی و قابل انطباق بر مصادیق کثیر خواهد بود.<sup>۲</sup> و اما این که علم حسی و علم خیالی را از اقسام علم جزئی به شمار آوریم و صدق آن بر بیش از یک مورد را

۱. تعلیقه بر شفا، ج ۳، ص ۳۶۲.

۲. ر. ک: فصل اول از همین مرحله، ص ۱۱، در فصل سوم از مرحله پنجم (ج ۱، ص ۲۵۴) مؤلف ارجمند: کیفیت را از لوازم وجود ذهنی ماهیت به شمار آوردند و جزئیت را به وجود خارجی آن اختصاص داده و فرمودند که: کلیت یک ویژگی ذهنی است که در ذهن بر ماهیت عارض می‌شود، چرا که وجود خارجی و عینی مساوی با شخصیت است و ابای از اشتراک دارد. بنابر این، کلیت از لوازم وجود ذهنی ماهیت است؛ همان گونه که جزئیت و تشخیص از لوازم وجود خارجی می‌باشد.

محال دانستیم، تنها بدین لحاظ است که در علم حسی اندام و قوای حس، با ماده معلوم خارجی اتصال و ارتباط دارد و علم خیالی نیز مسبوق و متوقف بر علم حسی می‌باشد [و به واسطه حس با معلوم خارجی ارتباط می‌یابد. و چون این اتصال و ارتباط با خارج، همانند نفس خارج، امری شخصی است، هرگاه صورت ذهنی همراه با اتصال و ارتباطش با خارج اعتبار گردد، جزئی خواهد بود و تنها بر همان معلوم خارجی که آن ارتباط ویژه را با آن دارد منطبق خواهد گشت. چرا که آن اتصال خاص هرگز میان آن صورت ذهنی و شیء خارجی دیگر برقرار نمی‌گردد و به همان مورد معین اختصاص خواهد داشت.]

و اگر ارتباط و اتصال اندام و قوای حس با ماده معلوم خارجی لحاظ نشود، صورت علمی، خواه حسی باشد و خواه خیالی یا غیر آن باشد، فی حد نفسه و بانظر به خودش قابل صدق بر موارد متعدد خواهد بود.

[مثلاً اگر به یک نسخه از نهایة الحکمة نگاه کنیم؛ صورت حسی که از آن کتاب در ذهن تشکیل می‌شود، فی حد نفسه کلی است و نه تنها بر همان نسخه‌ای که هم اکنون در برابر دیدگان ما قرار دارد منطبق می‌گردد، بلکه بر هر نسخه دیگری که دارای ویژگی‌های ظاهری مشابهی باشد، نیز منطبق می‌شود. اما اگر این صورت حسی را همراه با ارتباط خاصی که میان آن و نسخه معینی که هم اکنون در برابر دیدگان ما قرار دارد، در نظر بگیریم، تنها بر همان نسخه صدق خواهد کرد، زیرا صورت حسی مورد نظر این ارتباط خاص را با هیچ کتاب دیگری پیدا نخواهد کرد، اگر چه از هر جهت شبیه آن باشد.

از آن چه تاکنون بیان شد، چند اصل متفرع می‌شود:

لرفع اول: فعل و انفعالات مادی در اندام‌های ادراکی نقش اعدادی برای ادراک دارد [۳] از آن چه [در فصل اول گذشت] که صورت علمی به هر نحو که باشد، مجرد

از ماده است و چنین نیست که از معلوم خارجی انتزاع شده باشد، [روشن گردید که اتصال و ارتباط اندام‌های حسی با ماده خارجی و فعل و انفعالات مادی که در آن روی می‌دهد، تنها نقش اعدادی برای ادراک دارد و] نفس را برای ادراک صورت معلوم آماده و مستعد می‌سازد، خواه آن صورت، جزئی باشد و یا کلی.

[۴] از این جا دانسته می‌شود که فلاسفه از باب تمثیل [و تشبیه معقول به محسوس] برای نزدیک ساختن مطلب به ذهن مبتدی گفته‌اند: «ادراک عقلی تنها از طریق تفسیر<sup>۱</sup> و جدا ساختن معلوم از ماده و دیگر اعراض تشخیص دهنده‌ای که همراه با معلوم است، صورت می‌پذیرد؛ به گونه‌ای که فقط ماهیت برهنه از همه پوسته‌ها و عوارض باقی می‌ماند؛ برخلاف احساس که مشروط به حضور ماده [نزد اندام‌های احساس] و همراه بودن معلوم با اعراض تشخیص دهنده می‌باشد و نیز برخلاف تخیل که مشروط به بقای اعراض و هیئت‌های تشخیص دهنده است، اگر چه حضور ماده [نزد اندام‌های ادراکی] در آن شرط نیست».

[بیان فوق موهم آن است که صورت حسی همان شیء مادی همراه با عوارض تشخیص دهنده است که نزد ادوات حس حاضر آمده و مورد شناسایی قرار گرفته است و هنگام ادراک خیالی، آن معلوم از ماده تجرید می‌شود و تنها همراه با عوارض شناسایی می‌شود و سرانجام هنگام تعقل همان معلوم، که تا به حال با عوارض تشخیص دهنده همراه بوده است، از آن عوارض تجرید شده و به صورت ماهیت لخت و برهنه درمی‌آید و بدین نحو قابلیت انطباق بر موارد متعدد در آن پدید می‌آید.]<sup>۲</sup>

۱. «تفسیر» به معنای پوسته است و «تفسیر» به معنای پوست‌کننده می‌باشد. گویا به هنگام ادراک عقلی، پوسته‌های معلوم از آن‌کننده می‌شود و ماهیت صرف و خالص از آن جدا می‌گردد.

۲. بسیاری از فلاسفه پیش از صدرالمتألهین مرادب علم و ادراک را بدین شکل تبیین می‌کردند که: ادراک ابتدا از راه

اما حقیقت امر آن است که محسوس بالذات، یک صورت علمی مجرد از ماده است و مشروط بودنش به حضور ماده [نزد اندام‌های حسی] و توأم بودن با اعراض تشخیص دهنده، تنها برای آن است که استعداد و آمادگی برای ادراک حسی در نفس پدید آید. و نیز مشروط بودن ادراک خیالی به همراهی اعراض تشخیص دهنده، فقط برای حصول استعداد ادراک خیالی در نفس می‌باشد. هم چنین اشتراط نقشیر و جدا ساختن معلوم از ماده و دیگر اعراض تشخیص دهنده در ادراک عقلی، برای بیان این حقیقت است که: پیدایش استعداد برای تعقل یک ماهیت کلی، که از آن به انتزاع کلی از افراد تعبیر می‌شود، منوط به ادراک چند فرد از آن ماهیت می‌باشد.

### [۵] فرع دوم: تشکیل یک مفهوم در ذهن متوقف بر ارتباط نفس با مصداق آن مفهوم است

به دست آوردن یک مفهوم و انتزاع آن از مصداقش، بر یک نوع اتصال با مصداق و ارتباط با خارج متوقف می‌باشد؛ خواه این اتصال و ارتباط با مصداق خارجی آن

→ احساس حاصل می‌شود؛ بدین نحو که معلوم خارجی از راه حواس توأم با فعل و انفعالات خاص به انسان منتقل می‌گردد و صورت علمی در مرتبه ادراک حس مشروط به حضور ماده و اعراض تشخیص دهنده است و خود نیز یکا پدیده مادی می‌باشد. در مرتبه تخیل، همان صورت‌های محسوس مادی و در ذهن حضور می‌یابد. اما بدون ماده خارجی؛ یعنی صورت محسوس باز هم بیشتر تلطیف یافته و به تجرد نسبی می‌رسد. در مرتبه تعقل که عام به ماهیات و مفاهیم کلی است، همان صورت خیالی باز هم مجردتر از خصوصیات فردی و شخصی شده و طوری در ذهن حضور می‌یابد که بر افراد بسیار قابل انطباق است. پس کلی از طریق تجرید امر مادی جزئی به وجود می‌آید. اما صدرا المتألهین و پیروان وی می‌گویند: صورت نفس از ابتدا مجرد است و همه فعل و انفعالات مادی برای فراهم شدن زمینه و استعداد نفس است؛ تا قادر به ادراک حسی و خیالی و عقلی شود.

۱ شایان ذکر است که صورت حسی و خیالی، اگر چه مجرد از ماده اند؛ تجردشان از قبیل تجرد مالی است - چنان که خواهند آمد - موجوداتی که دارای تجرد مثالی اند در عین تجرد، واجد برخی از آثار و عوارض ماده می‌باشند؛ مانند رنگ، شکل و کمیت. بنابراین، نمی‌توان اکتشاف و همراهی با اعراض تشخیص دهنده را فقط شرط پیدایش استعداد برای احساس و تخیل در نفس دانست؛ آن گونه که حضور ماده، شرط پیدایش استعداد برای احساس در نفس می‌باشد.

مفهوم بدون واسطه باشد؛ چنان که در علم حسی، حواس مستقیماً با خارج مرتبط می‌گردد و خواه این اتصال با واسطه انجام پذیرد؛ چنان که در علم خیالی، خیال به واسطه حس و علم احساسی با خارج ارتباط حاصل می‌کند. هم چنین همان گونه که در علم عقلی، عقل از راه ادراک جزئیات که به واسطه حس و خیال صورت می‌پذیرد، با خارج متصل می‌گردد.

[۶] دلیل این مدعا آن است که:

اگر قوه ادراک کننده در ادراک یک مفهوم خاص [، که بر موارد معین صدق می‌کند،] از خارج باری نجوید و بدون آن که ارتباط با خارج حاصل کرده باشد، آن مفهوم را از پیش خود انشا و ایجاد نماید، نسبت آن مفهوم به همه اشیاء اعم از اثباتی که مصداق آن است و اثباتی که بنابر فرض مصداق آن نیست، یک سان خواهد بود؛ در نتیجه آن مفهوم از دو حال بیرون نخواهد بود: یا بر همه چیز صدق می‌کند و یا بر هیچ موردی صدق نمی‌کند، در حالی که آن مفهوم [بنابر فرض] به گونه‌ای است که تنها بر مصداقش منطبق می‌گردد و بر غیر آن صدق نمی‌کند. پس خلاف فرض لازم خواهد آمد.

[البته منوط بودن ادراک حسی بر اتصال با خارج و متوقف بودنش بر ارتباط با مصداق خارجی، امری روشن بوده و نیاز به توضیح ندارد؛ بنابراین، تکیه سخن در این جا بر تبیین ارتباط صورت خیالی و مفهوم عقلی با صورت حسی است، زیرا در این صورت ارتباط صورت خیالی و صورت عقلی با خارج اثبات خواهد شد، مؤلف گرانقدر<sup>۱۱</sup> در یکی از آثار خود از همین طریق وارد بحث شده و مطلب مورد بحث را با بسط و شرح بیشتری بیان کرده‌اند، که نقل آن در این مقام می‌تواند سودمند باشد:

«علم کلی پس از تحقق علم به جزئیات می‌تواند تحقق پیدا کند؛ یعنی ما نمی‌توانیم مثلاً انسان کلی را تصور نماییم، مگر این که قبلاً افراد و جزئیاتی چند از انسان را تصور کرده



زیرا اگر چنانچه ما می‌توانستیم کلی را بدون هیچ گونه یگانگی و رابطه‌ای با جزئیات خودش تصور کنیم، نسبت کلی مفروض به جزئیات خودش و غیر آنها متساوی بود؛ یعنی یا به همه چیز منطبق می‌شد، یا به هیچ چیز منطبق نمی‌شد، با این که ما مفهوم انسان را مثلاً پیوسته به جزئیات خودش تطبیق نموده و به غیر جزئیات خودش قابل انطباق نمی‌دانیم. پس ناچار یک نوع رابطه‌ای میان تصور انسان کلی و تصور جزئیات انسان موجود بوده و نسبت میانشان ثابت و غیر قابل تغییر می‌باشد.

و همین بیان را می‌توان میان صورت خیالی و صورت محسوسه جاری ساخت؛ زیرا اگر چنانچه یک نوع یگانگی و رابطه‌ای میان صورت خیالی، که بدون توسیط حواس تصور می‌کنیم و میان صورت محسوسه همان تصور خیالی موجود نبود، می‌بایست هر صورت خیالی به هر صورت حسی منطبق شود (هر چه باشد) و یا به هیچ چیز منطبق نشود، با این که صورت خیالی فردی را که تصور می‌کنیم، تنها به صورت محسوسه همان فرد منطبق بوده و به جز وی با چیز دیگر هرگز تطابق ندارد.

پس یک نوع رابطه حقیقی میان «صورت محسوسه و صورت متخیله» و میان «صورت متخیله و مفهوم کلی» و میان «صورت محسوسه و مفهوم کلی» موجود می‌باشد.<sup>۱</sup>

شاهد دیگر بر مدعای فوق آن است که هر کس فاقد یکی از حواس پنج‌گانه باشد، نه تنها از صورت‌های حسی مربوط به آن حس خاص محروم می‌باشد، بلکه از صورت‌های خیالی و حتی مفاهیم عقلی مربوط به آن نیز بی‌نصیب خواهد بود؛ مثلاً کسی که کور مادرزاد است، نه تنها هرگز تصویر حسی از سیاهی این زغال و یاسفیدی این کاغذ ندارد و نه تنها از صورت‌های خیالی آنها محروم می‌باشد، بلکه هرگز قادر به درک مفهوم کلی سیاهی و سفیدی و مفهوم کلی رنگ نیز نخواهد بود و به هیچ نحو به چنین کسی نمی‌توان فهماند که رنگ چیست؟

از آن چه بیان شد دانسته می شود که:

اولاً: میان صورت حسی و صورت خیالی و مفهوم عقلی هر چیزی یک نسبت ثابت وجود دارد.

ثانیاً: پدید آمدن مفهوم کلی بر تحقق صورت خیالی توقف دارد و پدید آمدن صورت خیالی نیز منوط بر پیدایش صورت حسی است و اینها هر یک به ترتیب پس از دیگری به وجود می آید.

ثالثاً: همه معلومات و مفاهیم تصویری به حواس منتهی می شوند؛ به این معنا که هر مفهوم تصویری که فرض کنیم، یا مستقیماً خودش محسوس است و یا همان محسوس است که دست خورده و تصرفاتی در آن شده و خاصیت وجودی نازهای پیدا نموده است.}

#### [۷] اشکال به این که همه علوم حصولی به حواس منتهی می شوند

ممکن است بر بیان بالا خرده گرفته شده و گفته شود که: تردیدی در این نیست که قسمت عمده ای که از علوم حصولی به حس منتهی می شود [و از ادراکات حسی ناشی می گردد]، اما چنین نیست که همه علوم حصولی به واسطه حس ظاهر [که همان حواس پنج گانه معروف است] به وجود آید، زیرا ما تصوراتی داریم که به واسطه حواس باطن بدان دست یافته ایم؛ مانند مفهوم دوستی، کینه، اراده و کراهت. بنابراین، ما صورت های ذهنی یاد شده را بدون اتصال و ارتباط با خارج ادراک می کنیم.

[مورد دیگری که مدعای فوق را نقض می کند، ادراک ما به «جوهر» است. زیرا] حواس پنج گانه ما تنها ماهیات عرضی را ادراک می کند و حسی که بتواند جوهر را از آن جهت که جوهر است، درک کند و بدان دست رسی داشته باشد، در ما وجود ندارد. بنابراین، صورت ذهنی جوهر از راه حس و ارتباط با خارج به دست نیامده است.

## [۸] پاسخ به اعتراض یاد شده

در مورد صورت‌های ذهنی که از راه حواس باطن [= علم حضوری] برای نفس حاصل می‌گردد؛ مانند مفهوم دوستی، کینه و غیر آن، باید دانست که نفس، این صورت‌ها را از مصادیق این صفات که با وجود خارجی خود در نفس پدید می‌آیند، به دست می‌آورد. بنابراین، اتصال با خارج در این موارد نیز محفوظ است.

[معتراض گمان کرده است که مقصود از «خارج» در آن جا که گفتیم: «مفهوم تنها در صورت ارتباط با خارج در ذهن تشکیل می‌شود»، خارج از بدن و یا خارج از نفس می‌باشد، در حالی که مقصود از آن، چیزی است که مفهوم از آن حکایت می‌کند و مصداق مفهوم به شمار می‌آید. بنابراین، بدن، نفس و کیفیاتی که عارض بر نفس می‌شوند، همه نسبت به مفاهیمی که از آنها حکایت می‌کنند، مصداق و خارج محسوب می‌شوند و حتی خود مفاهیم ذهنی، نسبت به مفهوم دیگری که از آنها حکایت می‌کند، مصداق و خارج به شمار می‌آید؛ مثلاً مفهوم «انسان» مصداق مفهوم «کلی» است و نسبت به آنان «خارج» محسوب می‌شود.

نکته دیگری که بر معتراض پوشیده مانده آن است که معتراض حواس را منحصر به حواس ظاهر دانسته و از «حس باطن» غفلت ورزیده است. از این رو گمان برده است که ارتباط با یک مصداق شخصی و خاص تنها از طریق حواس ظاهر امکان‌پذیر است.]

۱. مزد فلاسفه اسلامی حواس باطن، همانند حواس ظاهر، از پنج حس تشکیل یافته است که عبارتند از: حواس مشترک و آن قوه‌ای است که نفس با آن صورت‌های محسوس را درک می‌کند؛ قوه خیال، که نفس با آن صورت‌های محسوس را نگهداری می‌کند؛ قوه واهمه؛ که توسط آن معانی جزئی درک می‌شود، مانند دوستی و کینه؛ قوه حافظه، که به واسطه آن معانی جزئی نگهداری می‌شود و قوه متصرفه، که به واسطه آن صورت‌های محسوس و معانی جزئی با یک دیگر ترکیب می‌شوند و یا از یک دیگر مجزای گردند. اما در کلام مزایه و ظاهر مقصود از «حس باطن» همان «علم حضوری» است.

## [۹] چگونگی حصول مفهوم جوهر در ذهن

و اما این که گفته شد ما هیچ حس ظاهر و یا باطن که جوهر شناس باشد، در خود سراغ نداریم، صحیح است و تردیدی در آن راه ندارد، ولی باید دانست که نفس در آغاز کار [، پیش از آن که واجد هر گونه علم حصولی و یا حضوری گردد،] به خودش علم حضوری دارد و با این علم وجود خارجی خود را می‌یابد و آن را مشاهده می‌کند. آن گاه از معلوم حضوری خویش، یک صورت ذهنی بر می‌گیرد؛ همان گونه که دیگر صورت‌های ذهنی را به‌تأثیر آن چه گذشت<sup>۱</sup> از معلوم‌های حضوری به دست می‌آورد و به دنبال آن، صفات و اعراض قائم به نفس را احساس می‌کند [، مثلاً غم و شادی و حب و بغضی که در وی حادث می‌شود، حضوراً می‌یابد و آن را درک می‌کند] و نیاز ذاتی و تعلق و وابستگی این صفات را به نفس، که موضوع آنهاست، مشاهده می‌کند؛ از سوی دیگر، قائم بودن نفس به خود و بی‌نیازی آن را از موضوعی که وجود نفس متعلق به آن باشد، نیز با علم حضوری می‌یابد.

سپس صفات عرضی را می‌یابد که از خارج بر او هجوم می‌آورد و در وی منتقل می‌شود و نفس از آنها منفعل می‌گردد [؛ مانند رنگ‌ها و بوها و شکل‌هایی که نفس از طریق حواس گوناگون خود آنها را احساس می‌کند و در برابر آنها از خود واکنش نشان می‌دهد.] در این حال، نفس ملاحظه می‌کند که این اعراض همانند اعراضی است که معلول نفس و وابسته به آن می‌باشد. و چون حکم امثال و امور همانند یک‌سان است، نفس حکم می‌کند که آن اعراض نیز موضوعی دارند که متعلق به آن می‌باشند؛ همان گونه که نفس، موضوع صفات عرضی خود را تشکیل می‌دهد [و این صفات وابسته به آن می‌باشند.] از این جا مفهوم جوهر، به عنوان ماهیتی که وجودش

۱. مقصود مطالبی است که در فصل اول در مورد متعلقات علم حصولی به علوم حضوری بیان شد (در

نیاز به موضوع ندارد، در نفس تشکیل می‌شود.<sup>۱</sup>

### [۱۰] فرع سوم: وجود از سه عالم کلی تشکیل یافته است

[در فصل اول و در همین فصل گفتیم که: صورت‌های علمی مجرد از ماده‌اند؛ بدین نحو که صورت‌های حسی و خیالی، مجرد مثالی و صورت‌های عقلی، مجرد عقلی می‌باشند. هم چنین گفتیم که: ادراک حسی مشروط به حضور ماده خارجی است.] از مطالب پیشین دانسته می‌شود که وجود از جهت مجرد از ماده، از سه عالم کلی تشکیل می‌شود.

[مقصود از «وجود» در تقسیم یاد شده، وجود امکانی بوده و شامل واجب - تبارک و تعالی - نمی‌شود، زیرا واجب - عز اسمه - اگر چه مجرد محض است، نمی‌توان او را داخل در «عالم عقل» دانست، چون «عالم» اسم آلت است به معنای «ما یُعَلَّم به» و ما سوی الله از آن جهت که آیت و نشانه وجود خداوند است «عالم» نامیده می‌شود.<sup>۲</sup>

نکته دیگر آن که: «کلی» در این جا به معنای سعه و گستره وجودی است و مقصود از کلی بودن هر یک از عوالم سه گانه مورد بحث، مشتمل بودن آنها بر وجودهای متعدد و گوناگون است، که هر نوع از آنها یک عالم جزئی به شمار می‌آید.

این عالم‌های کلی عبارتند از:]

۱. به نظر می‌رسد برای تشکیل مفهوم جوهر و آشنایی نفس با این مفهوم، همین اندازه کافی است که نفس خود را در حالی که مستعد و بی نیاز از موضوع است ادراک کند؛ از سوی دیگر، نیاز اعراض و کیفیات نفسانی به خود را مشاهده نماید. بنابراین، ادراک صفات عرضی از اجسام خارجی نقش در تشکیل مفهوم جوهر ندارد. آری، ادراک این اعراض و این که آنها نیز همانند کیفیات نفسانی بوده و حکم اشک واحد می‌باشد، برای تصدیق به وجود جوهر در بیرون از نفس لازم است و گویا در متن این در مطلب، یعنی تصور مفهوم جوهر و تصدیق به وجود آن در خارج، با هم آمیخته شده است.

۲. شاهد این مدعا آن است که مؤلف گرامی: «در دنباله این بحث می‌گوید: «افریها من المبدأ الاول تعالی و تقدس عالم العفول المجردة». این تعبیر نشان می‌دهد وجود خداوند از همه عوالم سه گانه یاد شده بیرون می‌باشد.

[۱۱] ۱- عالم ماده و قوه: [و آن عالمی است که در آن، صورت‌ها و اعراض، در ماده منطبق می‌باشند؛ به نحوی که وجودشان توأم با ماده بوده و انفکاک آنها از ماده امکان‌ناپذیر و محال است.]

۲- عالم مثال: و آن عالمی است که فاقد ماده می‌باشد، اما آثار ماده را، از قبیل شکل، مقدار، وضع و غیر آن دارد [، البته همه آثار ماده در عالم مثال وجود ندارد؛ مثلاً قوه و استعداد نیز از آثار ماده است، ولی در آن عالم وجود ندارد.] در این عالم، صورت‌های جسمانی، اعراض و هیئت‌های کمالی جسمانی وجود دارد، اما ماده‌ای که حامل قوه و استعداد باشد، در آن نیست. این عالم، «عالم مثال» نامیده می‌شود و از آن‌جا که وسط عالم ماده و عالم مجرد عقلی قرار دارد، «عالم پرزخ» نیز خوانده می‌شود.<sup>۱</sup>

فلاسفه عالم مثال را بر دو قسم دانسته‌اند: «مثال اعظم» که قائم به خود می‌باشد [و مستقل از نفس است] و «مثال اصغر» که قائم به نفس بوده و نفس بر اساس انگیزه‌های گوناگون، هر گونه که بخواهد، در آن تصرف می‌کند؛ گاهی صورت‌های حق و شایسته ایجاد می‌کند و گاهی نیز صورت‌های گزاف و بیهوده انشا می‌نماید و خود را با آن مشغول می‌سازد.

[۱۲] ۳- عالم عقل: و آن عالمی است که از ماده و آثار آن مجرد می‌باشد. عالم‌های سه‌گانه یاد شده در طول یک دیگر قرار دارند؛ بدین نحو که مرتبه عالم عقول مجرد از دیگر عالم‌ها برتر، قوی‌تر، از جهت وجودی مقدم‌تر و به مبدأ نخستین - تعالی و تقدس - نزدیک‌تر است، چرا که دارای فعلیت تام و کامل است و وجودش از آمیختگی با ماده و قوه منزّه می‌باشد. به دنبال عالم عقل و در مرتبه پس از آن، عالم مثال قرار دارد؛ که از ماده منزّه است، اما آثار ماده را دارا می‌باشد. پس از عالم مثال، عالم

<sup>۱</sup> «پرزخ» در لغت به معنای واسطه میان دو چیز است.

ماده است، که محل کسب‌دها، شُرور و امکان است و - چنان‌که پیش از این اشاره شد - علم و ادراک به موجودات مادی تعلق نمی‌گیرد، مگر از جهت موجود مثالی و عقلی که در ازای آن قرار دارد.<sup>۱</sup>

---

۱. در آینده در فعل‌های جداگانه به طور مشروح و مفصل درباره هر یک از این عوالم کلی گفت و گو خواهد شد.  
 ر.ک: مرحله دوازدهم، فعل بیست، بیست و یک و بیست و دو.

## ينقسم العلم الحسولي الى كلي وجزئي بمعنى آخر

[١] فالكليّ هو العلم الذي لا يتغيّر بتغيّر المعلوم الخارجيّ، كصورة البناء التي يتصوّرُها البنّاء، فيبنى عليها. فانها على حالها قبل البناء ومع البناء وبعد البناء وإن انعدم. ويسمّى علم ما قبل الكثرة. والعلم من طريق العلل كليّ من هذا القبيل، كعلم المنجم بأنّ القمر منخفض يوم كذا ساعة كذا إلى ساعة كذا، يرجع فيه الوضع السماويّ بحيث يوجب حلوله الأرض بين القمر والشمس، فعلمه بذلك على حاله قبل الخسوف ومعه. والوجه فيه أنّ العلّة التامة في علّيّتها لا تتغيّر عتّا هي عليه، ولما كان العلم بها مطابقاً للمعلوم فصورتها العلميّة غير متغيّرة. وكذلك العلم بمعلولها لا يتغيّر فهو كليّ ثابت. ومن هنا يظهر أنّ العلم الحسيّ لا يكون كليّاً، لكون المحسوسات متغيّرة. والجزئيّ هو العلم الذي يتغيّر بتغيّر المعلوم الخارجيّ، كعلمنا من طريق الرؤية بحركة زيد مادام يتحرك، فإذا وقف عن الحركة تغيّر العلم، ويسمّى علم ما بعد الكثرة.

[٢] فإن قيل: تغيّر العلم كما اعترفتم به في القسم الثاني دليل كونه مادّيّاً، فإنّ التغيّر وهو الانتقال من حال إلى حال لازمه القوّة، ولازمها المادّة. وقد قلتم: إنّ العلم بجسيع أقسامه مجرد.

[٣] قلنا: العلم بالتغيّر غير تغيّر العلم، والتغيّر ثابت في تغيّره لامتغيّره، وتعلّق العلم بالتغيّر أي حضوره عند العالم إنّما هو من حيث ثباته لا تغيّره، وإلّا لم يكن حاضراً.



فلم يكن حضور شيء لشيء، هــ.

### تنبیه

[٤] يمكن أن يعَمَّ التقسيم بحيث يشمل العلم الحضورى، فالعلم الكلّى كعلم العلّة بمعلولها من ذاتها الواجدة في ذاتها كمال المعلول بنحو أعلى وأشرف، فإنّه لا يستغنى بزوال المعلول لو جاز عليه الزوال، والعلم الجزئى كعلم العلّة بمعلولها الدائر الذي هو عين المعلول، فإنّه يزول بزوال المعلول.

## تقسیم علم حصولی به کلی و جزئی به معنای دیگر

### [۱] تعریف علم کلی

[در یک اصطلاح دیگر] کلی، علمی را گویند که به واسطه تغییر و تحول معلوم خارجی [= معلوم بالعرض]، تغییری در آن روی نمی‌دهد و بر حال خود باقی می‌ماند؛ مانند علم بنا به طرح و نقشه ساختمان، که بر اساس آن ساختمان را می‌سازد. این علم، پیش از ساختن ساختمان، همراه با آن و پس از آن بر حال خود باقی می‌ماند؛ حتی اگر ساختمان فرو ریزد و منهدم گردد. چنین علمی را «علم پیش از کثرت» نیز می‌نامند.

[این دسته از علوم حصولی، چون از طریق افعال از خارج به دست نیامده است، تابع معلوم خارجی نیز نمی‌باشد؛ از این رو، تغییر و تحول معلوم خارجی تأثیری در بقای آن نداشته و موجب تحول و دگرگونی آن نخواهد شد.]

علم به معلول از راه علم به علل آن، یک علم کلی است

علم به یک شیء از راه [علم به] علل آن، از این قبیل است و کلی می‌باشد؛ مانند علم ستاره‌شناس به این که: در روز معین و ساعت معین نامدت معینی خسوف [= ماه گرفتگی] روی می‌دهد و وضع سیاره‌های آسمانی به گونه‌ای خواهد شد که باعث

می شود زمین میان ماه و خورشید حائل گردد. علم ستاره شناسی «و وقوع خسوف در این زمان خاص، پیش از آن که خسوف واقع شود و همراه با وقوع آن و پس از آن، بر حال خود باقی است و تغییری در آن روی نمی دهد.

سر کلی بودن علم به یک شیء از راه علم به علل آن، این است که علت تامه یک شیء، همیشه و در هر حال علت تامه آن شیء است و علت تامه بودن آن از بین نمی رود. [پس اگر «الف» علت تامه «ب» باشد، همیشه علت تامه آن است و همیشه تحققش موجب تحقق «ب» بوده و انشکاکش از آن محال است، زیرا «الف» ذاتاً و بنفسه علت «ب» می باشد، نه به واسطه یک وصف زاید تا همراه با زوال آن وصف، علیت نیز از «الف» زائل گردد؛ در غیر این صورت، «الف» علت حقیقی برای «ب» نخواهد بود و این خلف در فرض است.] و چون علم به علت، مطابق با معلوم می باشد. [چرا که اگر مطابق با آن نباشد، جهل خواهد بود، نه علم] در نتیجه صورت عکسی آن نیز ثابت بوده و تغییری در آن روی نخواهد داد. هم چنین علم به معلول آن علت نیز دچار تحول و دگرگونی نمی گردد؛ بنابراین، علم به معلول آن نیز کلی و ثابت خواهد بود.

[حاصل آن که: علم به معلول از طریق علم به علت آن، مبتنی بر دو علم دیگر است که هر دوی آنها ثابت و کلی می باشد: یکی علم به وجود علت در ظرف خاص خود و دوم علم به علیت آن علت برای شیء، مورد نظر و چون آن دو علم نخست، کلی و ثابت است، علم سوم نیز کلی خواهد بود؛ مثلاً ستاره شناسی می داند که اولاً: زمین در زمان معینی میان خورشید و ماه حائل خواهد شد و ثانیاً: حائل شدن زمین، علت تامه خسوف ماه می باشد. از این طریق یک علم کلی و ثابت سوم به دست می آورد و آن این که در زمان معینی خسوف روی خواهد داد.]

از این جا دانسته می شود علمی که از طریق حواس به دست می آید، کلی نتواند بود، چرا که [حواس تنها امور مادی را می توانند درک کنند و امور مادی همیشه در

حال تغییر و تحول می‌باشند؛ در نتیجه [محسوسات اموری متغیر و دگرگون شوند] اند.

### تعریف علم جزئی

جزئی، علمی است که همراه با تغییر معلوم خارجی [ = معنوم بالعرض ] متغیر می‌گردد؛ مثلاً: هنگامی که حسن را در حال حرکت مشاهده می‌کنیم، علمی که از راه مشاهده با چشم نسبت به حرکت او برای ما حاصل می‌شود، یک علم جزئی است، زیرا اگر حسن بایستد، علم حسی ما به حرکت وی نیز زایل می‌گردد. چنین علمی را «علم پس از کثرت» نیز می‌نامند.

[علم جزئی، بر خلاف علم کلی، علمی است که از طریق انفعال از خارج در ما پدید می‌آید و چون این علم به واسطه انفعال از خارج حاصل می‌گردد، ثبات و تغییر آن نیز تابع معلوم خارجی می‌باشد؛ در نتیجه ثبات و تغییر معلوم خارجی، در ثبات و تغییر صورت علمی تأثیر خواهد گذارد. به طور کلی علوم حسی، جزئی است، زیرا این علوم - چنان که پیش از این بیان شد - متوقف بر ارتباط با خارج است؛ ارتباطی که از طریق ادوات حس برقرار می‌گردد. پس اگر آن چه در خارج است به واسطه تغییری که در آن روی می‌دهد، زایل گردد، علم حسی به آن نیز زایل خواهد شد.]

### [۲] علم به تغییر غیر از تغییر علم است

ممکن است اعتراض شود: شما خود معترفید که علوم جزئی دست خوش تغییر و دگرگونی بوده و وقوع تغییر در علم، دلیل بر مادی بودن آن است، زیرا تغییر همان انتقال از یک حال به حال دیگر بوده و مستلزم قوه می‌باشد. قوه نیز بدون ماده [ای که آن را حمل کند] تحقق نمی‌یابد. [در نتیجه هر امر متغیری مادی خواهد بود.] در حالی که شما پیش از این گفتید: «همه اقسام علم، مجرد است.»

[۳] در پاسخ به این اعتراض می‌گوییم: [علم جزئی در حقیقت علم به متغیر است، نه علمی که خود متغیر و متحول باشد و] «علم به تغیر» یک چیز است و «علم متغیر» چیز دیگر. [آن چه مستلزم قوه و ماده است، آن است که علم خودش متغیر و متحول باشد، نه آن که علم به تغیر و تحول تعلق بگیرد، زیرا] تغییر در تغیر خود، ثابت است نه متغیر و آن گاه که نفس به یک امر متغیر علم پیدا می‌کند و آن امر متغیر نزد نفس حضور می‌یابد، علم به آن امر متغیر از جهت ثباتش تعلق می‌گیرد، نه از جهت تغیرش. [به دیگر سخن، ما تغیر را درک می‌کنیم، اما از جهت ثباتش، نه از جهت تغیرش.] زیرا اگر علم به تغیر، از همان جهت تغیرش باشد و ثباتی در کار نباشد، متعلق علم نزد عالم حاضر نخواهد بود؛ در نتیجه حضور شیء برای شیء تحقق نخواهد یافت و این خلاف فرض است.

[در این جا دو اعتراض پی در پی وجود دارد؛ به گونه‌ای که خاست گاه اعتراض دوم، پاسخی است که به اعتراض نخست بیان می‌شود. اعتراض نخست همان است که در متن کتاب آمده و آن این که: اعتراف به متغیر بودن پاره‌ای از علوم حصولی، مستلزم مادی بودن آن علوم است و این با قول به تجرد همه علوم منافات دارد.

پاسخ این اعتراض آن است که: تغیر در خود علم روی نمی‌دهد، تا مستلزم مادی بودن آن باشد، بلکه تغیر در فعل و انفعالات دستگاه عصب، مغز و مانند آن روی می‌دهد و آن چه دست خورش دگرگونی می‌شود، ارتباطی است که از طریق ادوات احساس با معلوم خارجی برقرار می‌شود و این همه، اموری است که زمینه ادراک را فراهم می‌سازد. اما خود صورت علمی، که حقیقت علم و ادراک را تشکیل می‌دهد، ثابت بوده و هرگز تغیری در آن رخ نمی‌دهد.

اعتراض دوم: اگر علم همیشه ثابت است و هیچ تغیری در آن رخ نمی‌دهد، چگونه «علم به تغیر» امکان‌پذیر خواهد بود، با آن که علم باید مطابق با معلوم باشد. پاسخ آن است که: لازم نیست علم در وجود و هستی‌اش مطابق با معلوم باشد، بلکه

همین اندازه کفایت می‌کند که علم در ماهیتش مطابق با معلوم باشد و صورت علمی تغیر، به حمل اولی تغیر است، اما به حمل شایع ثابت می‌باشد؛ همان گونه که جوهر ذهنی به حمل اولی جوهر است، اما به حمل شایع کیف نفسانی است.<sup>۱</sup>

#### [۴] یادآوری: تعمیم تقسیم یاد شده درباره علوم حضوری

می‌توان تقسیم یاد شده را تعمیم داد تا علم حضوری را نیز در برگیرد. در این صورت، علم ذاتی علت به معلولش - همان علمی که از ذات علت ناشی می‌گردد، ذاتی که کمال معلول را به صورت برتر و شریف‌تری در بر دارد - علم کلی به شمار می‌آید، زیرا علمی است که در اثر زوال معلول، دست خوش تغیر نمی‌گردد، البته اگر معلول به گونه‌ای باشد که زوال در آن راه نداشته باشد.

و علم فعلی علت به معلول زوال‌پذیر، که عین معلول می‌باشد، علم جزئی محسوب می‌شود، زیرا علمی است که با زوال معلول زایل می‌گردد.

۱. در متن کتاب فقط اعتراضی نخست ذکر شده است، اما پاسخی که برای آن بیان شده، در واقع پاسخ اعتراض دوم است؛ اگر چه ما در توضیح خود سعی کردیم، آن را به گونه‌ای شرح دهیم که با اعتراض نخست متناسب باشد. مؤلف گرامر خود در تعلیقه خود بر اسفار، ج ۳، ص ۲۰۸ ترتیب منطقی بحث را بهتر رعایت کرده و دو اعتراض یاد شده را، همراه با پاسخ هر یک، با بیان مسووط‌تری ذکر کرده‌اند؛ برای روشن شدن بحث سخن ایشان را نقل می‌کنیم:

والتحقیق أن الصورة العنمية مجردة غير قابلة للتغير، سواء كانت كلية أو جزئية؛ فغير أن العلوم الانفعالية لها كائنات لا تتغير؛ أعمالاً مادية صادرة عن مظاهر القوى النفسانية، كالعين والاذن وغيرهما، كان ظهورها بنفس تابعة للفعل والانتقال المادي؛ فتوقع في تلك المظاهر، وبانقطاع ذلك ينقطع الظهور. فالتغير المادي يقع في مرحلة المظاهر البدئية من حيث أعمالها؛ وأما الصورة العلمية أن كانت جزئية حسية، فلا تغیر فيها، والدليل على ذلك أن تقدر على إعادة الصور التي احسناها قبل زمان بعينها، ولو كانت الصورة المحسوسة مادية، لزال بزوال الحركات المادية، وامتنع ذكرها بعينها بالضرورة. هذا؛ وأما تغیر العلم الاحساسی و الخیالی بالتغیرات و الحركات و المقادیر التي تشمل القسم، و وجوب مطابقة الصورة العلمية للمعلوم الخارجی، فالعلم بالتغیر و الحركة والانقسام غیر تغیر العلم و حركته وانقسامه. فافهم ذلك. والواجب مطابقة الصورة العلمية للخارج بحسب ماهية، لا بحسب نحو الوجود هذا.

[توضیح این که: علت دو گونه علم حضوری به معلول خود دارد: یکی علم علت به معلول در مرتبه ذات علت؛ دوم علم علت به معلول در مرتبه ذات معلول. اما علم اول کلی است، زیرا علت از آن جا که در مرتبه ذات خود، کمال هستی معلول را دارد، علش به ذات خودش، علم به معلولش نیز خواهد بود. این همان علم ذاتی علت به معلول است، که در مرتبه وجود علت می باشد. و چون مرتبه وجود علت تقدم بر مرتبه وجود خاص معلول دارد، در نتیجه علم ذاتی علم به معلول پیش از وجود معلول ثابت خواهد بود. پس چنین علمی تابع وجود معلول نیست، تا تغیر معلول موجب تغیر آن گردد. از این رو، این علم، کلی خواهد بود. اما علم دوم که در واقع علم فعلی علت به معلول را تشکیل می دهد، یک علم جزئی است، زیرا این علم، تابع معلول، بلکه عین آن می باشد؛ در نتیجه تغیر معلول همان تغیر علم خواهد بود. البته این علم در صورتی متغیر و جزئی محسوب می گردد که معلول دارای وجود مادی و متغیر باشد، اما اگر معلول امری مجرد و ثابت باشد، علم فعلی علت به آن، همانند علم ذاتی علت، کلی و ثابت خواهد بود.]

## في أنواع التعقل

[١] ذكروا أنَّ العقل على ثلاثة أنواع:

أحدها أن يكون عقلاً بالقوَّة، أي لا يكون شيئاً من المعقولات بالفعل، ولا له شيء، من المعقولات بالفعل، لخلوه عن عامَّة المعقولات.

الثاني أن يعقل معقولاً واحداً أو معقولات كثيرةً بالفعل، مميّزاً بعضها من بعض، مرتباً لها، وهو العقل التفصيلي.

[٢] الثالث أن يعقل معقولات كثيرةً عقلاً بالفعل من غير أن يتميَّز بعضها من بعض، وإنَّما هو عقل بسيط إجماليّ فيه كلّ التفاصيل، ومثّلوا له بما إذا سألك سائل عن عدّة من المسائل التي لك بها علمٌ فحضركَ الجواب في الوقت وأنت في أوّل لحظة تأخذ في الجواب تعلم بها جميعاً علماً يقينياً بالفعل، لكن لا يتميَّز لبعضها من بعض ولا تفصيل، وإنَّما يحصل التميَّز والتفصيل بالجواب، كأنَّ ما عندك من بسيط العلم منبع تنبع وتجري منه التفاصيل، ويسمّى عقلاً إجمالياً.

[٣] والذي ذكروه من التقسيم إنَّما أوردوه تقسيماً للعلم الحسوليّ، وإذ قد عرفت فيما تقدّم أنَّ كلّ علم حسوليّ ينتهي إلى علم حضوريّ كان من الواجب أن تتلقّى البحث بحيث ينطبق على العلم الحضوريّ، فلا تغفل. وكذا فيما يتلو هذا البحث من مباحث العلم الحسوليّ.



## انواع تعقل

[۱] مقصود از تعقل در این جا همان «ادراک کلی» است، در برابر احساس و تخیل، که مجموعاً اقسام سه گانه علم حصولی را تشکیل می دهند. افلاسفه گفته اند: عقل دارای سه نوع است<sup>۱</sup>

نوع نخست آن که «عقل بالقوه» باشد. در این مرحله عقل هرگز خود را بالفعل تعقل نمی کند و معقولات دیگر را نیز بالفعل ادراک نمی کند، زیرا فاقد هر گونه معقولی می باشد.

نوع دوم آن که عقل یک معقول و یا معقول های فراوانی را بالفعل ادراک کند؛ به گونه ای که هر یک جدا از دیگری بوده و ترتیب میان آنها محفوظ باشد. این نوع عقل را «عقل تفصیلی» می نامند.

[۲] نوع سوم آن که عقل، معقول های فراوانی را تعقل نماید، اما بدون آن که میان آنها تفکیک برقرار باشد. در این مرحله عقل یک وجود بسیط و اجمالی دارد که

---

۱. تفهیم فوق به اعتبار اتحادی گوناگون وجود معقولات برای عقل صورت گرفته است؛ به این صورت که: معقول ها یا بالقوه برای عقل موجودند و یا بالفعل؛ در صورت دوم، یا با وجود تفصیلی برای عقل موجودند؛ به گونه ای که هر معقولی متمایز و جدا از معقول دیگر است و با با وجود اجمالی برای عقل موجوداند؛ یعنی همه دارای یک وجود یگانه و بسیط می باشند.

مشمول بر همه تفصیل می باشد؛ مثلاً هنگامی که کسی چند مسئله را برای شما مطرح می کند و شما پاسخ همه را می دانید و جواب آنها در ذهنتان حاضر می گردد، در نخستین لحظه ای که شروع می کنید به پاسخ دادن، نسبت به همه آن مسائل، علم یقینی و بالفعل دارید، اما هیچ تفکیک و تفصیلی میان آن پاسخ ها وجود ندارد. تفکیک این پاسخ ها و تفصیل میان آنها هنگامی صورت می پذیرد که یکایک آن مسائل را جداگانه پاسخ می دهید.

گویا علم بسیطی که از آغاز واجد آن هستید، چشمه ای است که می جوشد و پاسخ های تفصیلی از آن جاری می گردد. این عقل را «عقل اجمالی» می نامند.



[۳] تقسیمی که فلاسفه بیان کرده اند در مورد علم حصولی است، اما همان گونه که در بحث های گذشته دانستیم - همه علوم حصولی به عنوم حضوری می انجامد و از این رو باید تقسیم یاد شده را به گونه ای در نظر گرفت که بر علم حضوری منطبق گردد. این نکته نسبت به مباحث آینده که درباره علم حصولی مطرح می شود نیز جاری است و نباید از آن غافل بود.

[برای روشن شدن نحوه اجرای این تقسیم نسبت به علم حضوری باید دو مطلب را مورد توجه قرار داد.

**مطلب اول آن که:** بنا بر آن چه در فصل نخست بیان شده، معقول در علم حصولی یک موجود مجرد عقلی است که با وجود خارجی خود نزد مدبرک در حال تعقل حضور می یابد.

**مطلب دوم آن که:** هر موجود ممکن دو نحوه وجود دارد: یکی وجود تفصیلی، که همان وجود خاص آن می باشد و دوم وجود اجمالی، که همان وجود منطوقی در وجود علتش است، چرا که هر معلولی پیش از وجود خاص خود، به وجود علتش موجود می باشد. وجود علت، وجودی است که در عین بساطت، مراتب مادی را در بر دارد.

بنابراین، هر عقلی دو نوع وجود دارد: یکی وجود تفصیلی؛ که همان وجود خاص به آن است و دیگری وجود اجمالی، که وجود منطوی در عقول فوق آن است؛ مثلاً عقل اول با همان وجود بسیط خود، جامع همه عقول مادون خودش می‌باشد. و عقول مادون همگی موجود به یک وجود بسیط اجمالی می‌باشند، که همان وجود عقل اول است.

باتوجه به دو مطلب فوق تقسیم یاد شده به این صورت مطرح می‌شود که: موجود مجرد عقلی یا نزد مدرک حضور دارد و یا حضور ندارد. اگر حضور نداشته باشد، مدرک «عقل بالقوه» خواهد بود. اگر حضور داشته باشد، یا با وجود تفصیلی اش حضور دارد و یا با وجود اجمالی اش. در صورت نخست مدرک «عقل تفصیلی» است و در صورت دوم «عقل اجمالی» خواهد بود.

## في مراتب العقل

- [١] ذكروا أنَّ مراتب العقل أربع: إحداها العقل الهولانيّ، وهي مرتبة كون النفس خاليةً عن جميع المعقولات، وتسمّى العقلَ الهولانيّ، لشباهته الهوليّ الأوليّ في خلوها عن جميع الفعليّات.
- [٢] وثانيتهما العقل بالملكة، وهي مرتبة تعقلها للبيدهيّات من تصوّر أو تصديق. فإنّ العلوم البيديهيّة أقدم العلوم، لتوقّف العلوم النظرية عليها.
- [٣] وثالثتها العقل بالنعل، وهي مرتبة تعقلها للنظريّات باستنتاجها من البيدييّات.
- [٤] ورابعتها تعقلها لجميع ما حصّته من المعقولات البيديهيّة أو النظرية السطابقة لحقايق العالم العلويّ والسفليّ، باستحضارها الجميع وتوجّدها إليها من غير شاغل مادّي، فتكون عالماً علميّاً مضاهياً للعالم العينيّ. وتسمّى العقلَ المستفاد.

## مراتب عقل

[۱] تقسیمی که در این فصل بیان می‌شود از دو جهت با تقسیمی که در فصل پیشین بیان شد، تفاوت دارد: یکی آن که مصب تقسیم پیشین «تعقل» است، اگر چه به خود عقل، که قوه تعقل است، نیز سرایت می‌کند، اما تقسیم کنونی از ابتدا در مورد عقل که قوه ادراک کلیات است، مطرح می‌شود.

دیگر آن که: تقسیم پیشین به اعتبار نحوه وجود معقول برای عقل، صورت گرفته است، اما این تقسیم به اعتبار ترتب حصول معقولات برای عقل شکل پذیرفته است؛ به این صورت که: نفس ابتدا از همه معقولات خالی است و پس از آن بدیهیات را تعقل می‌کند و به دنبال آن نظریات را از بدیهیات استنتاج می‌کند و آن‌گاه که به مرحله تجرد تام عقلی رسید، با عقل فعال، که با وجود بسیط خود جامع همه حقایق است، متحد گشته و همه حقایق را درک می‌کند.

فلاسفه گفته‌اند: عقل چهار مرتبه دارد:

### ۱- عقل هیولانی:

و آن مرحله‌ای است که هنوز هیچ نقشی در نفس مرتسم نگشته و نفس از همه معقولات خالی می‌باشد. نفس در این مرحله همانند هیولای اولی از هر نوع فعلیتی

خالی است [و تنها قوه و قابلیت دارا شدن فعلیات گوناگون را دارد] و به مناسبت همین شباهت است که آن را «عقل هیولانی» نامیده‌اند.

### [۲] ۲- عقل بالملکه:

و آن مرحله‌ای است که نفس، بدیهیات را، اعم از تصورات و تبصیقات تعقل می‌کند. [این مرحله، نخستین مرحله‌ای است که عقل در آن به فعلیت می‌رسد،] زیرا علوم بدیهی پیش از سایر دانش‌ها برای نفس حاصل می‌گردد و علوم نظری متوقف بر آنها می‌باشند.

[عقل بالملکه مرحله‌ای است که نفس از مرتبه عقل هیولانی گذشته و از قابلیت استعداد محض بیرون آمده است و با دریافت معقولات بدیهی، آماده است که معقولات نظری را از راه فکر تحصیل کند. این مرتبه از نفس را از این رو عقل بالملکه می‌گویند که معقولات بدیهی حاصل گشته و استعداد انتقال از آنها به معقولات نظری در نفس، ملکه شده است.]

### [۳] ۳- عقل بالفعل:

و آن مرتبه‌ای است که نفس، دانش‌های نظری را با استنتاج از علوم بدیهی به دست آورده، و تعقل می‌کند. [این مرتبه را از آن جهت عقل بالفعل نامیده‌اند که معقولات نظری بالفعل در آن موجود است و نیازی به اکتساب جدید آنها نیست. در حقیقت می‌توان گفت: عقل بالفعل، استعداد حاضر کردن معقولات نظری است، پس از حصول آن معقولات.]

### [۴] ۴- عقل مستفاد:

و آن مرتبه‌ای است که نفس، تمام معقولات بدیهی و نظری را که به دست آورده و

با حقایق عالم بالا و عالم پایین مطابق است، تعقل می‌کند؛ بدین نحو که همه آنها نزد وی حاضر است و نفس بدون هیچ مانع مادی به همه آنها توجه دارد. در نتیجه نفس در این مرتبه یک عالم علمی است شبیه عالم عینی. این مرحله را «عقل مستفاد» می‌نامند [زیرا نفس در این مرحله علوم را از عقل دیگری که بیرون از نفس انسانی است و «عقل فعال» نامیده می‌شود، کسب می‌کند. نفس انسانی هنگامی بدین مقام می‌رسد که تجردش تام گشته و به تدبیر بدن اشتغال نداشته باشد.<sup>۱</sup>]

۱. چنان که مؤلف در پایان فصل دوازدهم می‌گوید: «فلو تجردت تجرداً تاماً و لم یسلبها تدبیر البدن سمعت له جمیع التعللات حصولاً بالفعل بالعقل الاجمالي و صارت عقلاً مستفاداً» (همین نوشته از ص ۱۵۶).

## في مفيض هذه الصور العلمية

[١] مفيض الصور العقلية الكلية جوهر عقلي مفارق للسادة عنده جميع الصور العقلية الكلية، وذلك لما تقدم أن هذه الصور العلمية مجردة من المادة مفاضة للنفس، فلها مفيض، ومفيضها إما هو النفس تفعلها وتقبلها معاً، وإما أمر خارج مادي أو مجرد.

[٢] أما كون النفس هي المفيضة لها الفاعلة لها فمحال، لاستلزامه كون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً معاً، وقد تقدم بطلانه. وأما كون المفيض أمراً مادياً فيبطله أن المادي أضعف وجوداً من المجرد، فيمتنع أن يكون فاعلاً لها، والفاعل أقوى وجوداً من الفعل. على أن فعل العلل المادية مشروط بالوضع، ولا وضع لمجرد.

[٣] فتعين أن المفيض لهذه الصور العقلية جوهر مجرد عقلي هو أقرب العقول المجردة من الجوهر المستفيض، فيه جميع الصور العقلية المعقولة عقلاً إجمالياً، تتحد معه النفس المستعدة للتعلق على قدر استعدادها، فتستفيض منه ما تستعد له من الصور العقلية.

[٤] فإن قلت: هب أن الصور العلمية الكلية بإفاضة الجوهر المفارق، لما تقدم من البرهان، لكن ما هو السبب لنسبة الجميع إلى عقل واحد شخصي؟ هلاً أسندوها إلى عقول كثيرة مختلفة الماهيات بنسبة كل واحد من الصور إلى جوهر مفارق غير ما ينسب إليه، أو بنسبة كل فريق من الصور إلى عقل غير ما ينسب إليه فريق آخر؟



[٥] قلت: الوجه في ذلك ما تقدّم في الأبحاث السابقة أن كلّ نوعٍ مجردٍ منحصرٌ في فرد، ولازم ذلك أن سلسلة العقول التي يُثبتها البرهان ويثبت استناد وجود المادّيات والآثار المادّية إليها، كلّ واحد من حلقاتها نوعٌ منحصر في فرد، وأن كثرتها كثرة طولية مرتبة منتظمة من علل فاعلة، آخذة من أول ما صدر منها من المبدأ الأول إلى أن ينتهي إلى أقرب العقول من المادّيات والآثار المادّية. فتعَيّن استناد المادّيات والآثار المادّية إلى ما هو أقرب العقول إليها، وهو الذي يستثيه المشاؤون بالعقل الفعّال.

[٦] نعم، الإشراقيتون منهم أثبتوا وراء العقول الطولية ودونها عقولاً عرضيّة هي أرباب الأنواع المادّية، لكنّهم يرون وجود كلّ نوع بأفرادها المادّية وكمالاتها مستنداً إلى ربّ ذلك النوع ومثاله.

[٧] ونظير البيان السابق الجاري في الصور العلميّة الكلّيّة يجري في الصور العلميّة الجزئيّة، ويتبيّن به أن مفيض الصور العلميّة الجزئيّة جوهرٌ مفارق مشائيّ، فيه جميع الصور الجزئيّة على نحو العلم الإجماليّ. تتحد به النفس على قدر ما لها من الاستعداد، فيفيض عليها الصور المناسبة.

### علت افاضه کننده صورت‌های علمی بر عقل

[۱] صورت‌های عقلی و کلی را یک جوهر عقلی بر نفس افاضه می‌کند، که مجرد از ماده بوده و همه صورت‌های عقلی و کلی را دارا می‌باشد، زیرا صورت‌های علمی مجرد از ماده‌اند و به نفس افاضه می‌شوند؛ پس باید عنتی باشد تا آنها را به نفس افاضه کند. و آن علت افاضه کننده یا خود نفس است که آن صورت‌ها را هم به وجود می‌آورد و هم قبول می‌کند و بدان‌ها متصف می‌گردد و یا یک موجود مادی و یا مجرد، غیر از خود نفس می‌باشد.

[۲] اما محال است که علت افاضه کننده و به وجود آورنده صورت‌های علمی خود نفس باشد، زیرا مستلزم آن است که شیء واحد [نسبت به یک امر خاص] هم فاعل و به وجود آورنده آن باشد و هم قابل و پذیرنده آن و پیش از این بطلان چنین فرضی را بیان کردیم. [و سر بطلانش آن بود که حیثیت فعل و ایجاد، حیثیت وجدان و دارایی است و حیثیت قبول و پذیرش، حیثیت فقدان و نداری و این دو حیثیت غیر قابل جمع‌اند.]

هم چنین علت افاضه کننده صورت‌های علمی را نمی‌توان امر مادی دانست، زیرا وجود مادی ضعیف‌تر از وجود مجرد است، در حالی که وجود علت همیشه قوی‌تر از وجود معلول می‌باشد. پس محال است که موجود مادی، علت به وجود آورنده

موجود مجرد باشد. افزون بر آن که: اثر گذاری علت‌های مادی [= علت‌های جسمانی] مشروط به وضع [= نسبت مکانی خاص با محل اثر است] و میان علت مادی و نفس، که مجرد از ماده است، هیچ وضعی نمی‌تواند برقرار شود. [چرا که موجود مجرد مکان ندارد و با هیچ چیزی نسبت مکانی نمی‌تواند داشته باشد].

[۳] پس تنها احتمالی که باقی می‌ماند آن است که علت افاضه‌کننده این صورت‌های عقلی، یک جوهر مجرد عقلی است که از دیگر عقل‌های مجرد به نفس نزدیک‌تر می‌باشد. این جوهر مجرد عقلی، جامع همه صورت‌های عقلی است و آنها را به طور اجمال، [یعنی به نحو بسیط و بدون تفصیل و تمیز] تعقل می‌کند. نفسی که استعداد و آمادگی تعقل را به دست آورده، به میزان استعداد و آمادگی‌اش، با آن عقل مجرد متحد می‌گردد و صورت‌های عقلی را که زمینه ادراکش در وی حاصل گشته، از آن عقل مجرد کسب می‌کند.

[این جوهر مجرد عقلی را حکمای ما «عقل فعال» می‌نامند. درباره چگونگی اتحاد نفس با عقل فعال، باید گفت: این اتحاد از قبیل اتحاد وجود رابط با وجود مستقل است، چرا که نفس خودش معلول عقل فعال بوده و فعل او به شمار می‌آید. این اتحاد، اگر چه به حال تعقل اختصاص ندارد، نفس به واسطه صورت‌های عقلی استکمال می‌یابد و وجودش شدیدتر می‌گردد و از این رو اتحادش با علت وثیق‌تر خواهد بود.

نکته‌ای که در این جا باید خاطر نشان ساخت آن است که این نحوه از بحث با نظر حکمای مشاء تناسب دارد، که ادراک عقلی را همان حصول صورت‌های عقلی در نفس می‌دانند، لذا باید علتی وجود داشته باشد که آن صورت‌ها را در نفس ایجاد کند، اما بنابر نظر مؤلف گرامی<sup>۱</sup> که ادراک عقلی را همان مشاهده جوهرهای مجرد عقلی

۱. ر. ک: فصل پانزدهم از مرحله هشتم.

می‌داند، دیگر صورت علمی‌ای در نفس ایجاد نمی‌شود تا در جست و جوی علتی برای افاضه آن صورت باشیم؛ بنابراین باید این بحث به نحو دیگری مطرح گردد. |

#### [۴] پاسخ به یک اعتراض

ممکن است گفته شود: بر فرض که به واسطه برهان بالا بپذیریم صورت‌های علمی کلی را جوهر مجرد، به نفس افاضه می‌کند، اما به چه دلیل همه صورت‌های علمی کلی را به یک عقل واحد و شخصی نسبت می‌دهید؟ چرا فلاسفه هر یک از صورت‌های علمی کلی را به یک عقل خاص با ماهیت مخصوص خود، نسبت نداده‌اند و یا لافل هر دسته از صورت‌های علمی کلی را به یک عقل خاص نسبت نداده‌اند؟

[۵] در پاسخ به این سخن می‌گوییم: همان گونه که در بحث‌های پیشین بیان شد - هر نوع مجردی، منحصر در یک فرد است و لازمه منحصر بودن نوع مجرد در یک فرد آن است که هر یک از عقل‌ها - که برهان علاوه بر آن که اصل وجود آن را اثبات می‌کند، استناد وجود امور مادی و آثار مادی به آن را نیز ثابت می‌کند - از یک نوع تشکیل یافته باشد و آن نوع تنها دارای یک فرد و یک مصداق باشد؛ یعنی لازمه اش آن است که کثرت عقول طولی بوده باشد؛ به این صورت که عقول به طور پی در پی و مترتب بر یک دیگر قرار گرفته باشند و از صادر نخستین آغاز گشته و به نزدیک‌ترین عقل به اشیای مادی و آثار مادی پایان یابند. بنابراین، اشیای مادی و آثار مادی معلول نزدیک‌ترین عقل به عالم ماده‌اند و وجودشان مستند به اوست. این عقل را حکمای مشاء «عقل فعال» نام نهاده‌اند.

[۶] آری، برخی از حکمای اشراقی، علاوه بر عقول طولی، عقول عرضی<sup>۱</sup> را نیز

به اثبات رسانده اند؛ که در رتبه نازل تری نسبت به عقول طولی قرار دارند؛ به این صورت که هر یک از آنها به وجود آورنده و تدبیر کننده یکی از انواع مادی می باشند. اما [بنابر این نظریه نیز نمی توان هر یک از صورت های عقلی و با هر دسته از آنها را به یک جوهر عقلی جداگانه استناد داد؛ زیرا] به اعتقاد حکمای اشراقی وجود هر نوع مادی، با همه افرادش و با همه کمالاتش، تنها به ربّ و مثال<sup>۱</sup> همان نوع استناد دارد. [بنابراین، وجود نوع انسان با همه افرادش و با همه کمالاتش، که از جمله آنها صورت های عقلی است، مستند به یک عقل مجرد است؛ که همان ربّ النوع انسان می باشد.]



[۷] نظیر برهانی که در مورد صورت های علمی کلی [و استناد آنها به یک جوهر مجرد عقلی] بیان شد، در مورد صورت های علمی جزئی نیز جاری می شود و روشن می سازد که این صورت های علمی جزئی را یک جوهر مجرد مثالی<sup>۲</sup> افاضه کرده است. این جوهر مثالی همه صورت های جزئی را به نحو اجمال [و به طور بساطت] واجد می باشد و نفس به میزان استعدادی که تحصیل کرده است، با آن متحد می گردد و بدین وسیله صورت های مناسب بر او افاضه می شود.

۱. مقصود از مثال در اینجا، همان مثال افلاطونی (عقل مجرد) است، نه مثال در برابر عقل و ماده، که واجد آثار ماده و فاقد خود ماده می باشد.

۲. در این جا مقصود از «مثالی» موجودی است که آثار ماده را دارد اما فاقد ماده می باشد.

## ينقسم العلم الحصولي إلى تصوّر وتصديق

[١] فإنه إمّا صورة ذهنيّة حاصلة من معلوم واحد من غير إيجاب أو سلب كالعلم بالإنسان ومقدّم الشرطيّة، ويسمّى تصوّراً، وإمّا صورة ذهنيّة من علوم معها إيجاب أو سلب، كالتضايّا الحليّة والشرطيّة، ويسمّى تصديقاً.

[٢] ثمّ إنّ القضية بما أنّها تشتمل على إيجاب أو سلب مركّبة من أجزاء فوق الواحد، والشهور أنّ القضية الحليّة الموجبة مؤلّفة من الموضوع والمحمول، والنسبة الحكميّة التي هي نسبة المحمول إلى الموضوع، والحكم باتّحاد الموضوع مع المحمول. هذا في الهليّات المركّبة التي محمولاتها غير وجود الموضوع، كقولنا: الإنسان ضاحك. وأمّا الهليّات البسيطة التي المحمول فيها هو وجود الموضوع، كقولنا: الإنسان موجود، فهي مركّبة من أجزاء ثلاثة: الموضوع، والمحمول، والحكم. إذا لامعنى لتخلّل النسبة وهي وجود رابط بين الشيء ووجوده الذي هو نفسه.

[٣] وأنّ القضية الحليّة السالبة مؤلّفة من الموضوع، والمحمول، والنسبة الحكميّة الايجابية أو السليبيّة ولا حكم فيها، لا أنّ فيها حكماً عديميّاً، لأنّ الحكم جعل شيء شيئاً، وسلب الحكم عدم جعله، لا جعل عدمه.

[٤] والحق أنّ الحاجة في القضية إلى تصوّر النسبة الحكميّة إنّما هي من جهة الحكم بما هو فعل النفس، لا بما هو جزء للقضيّة، فالنسبة الحكميّة على تقدير تحقّقها

خارجة عن القضية. وبتعير آخر: إن القضية هي الموضوع والمحمول والحكم، لكن النفس تتوصل إلى الحكم الذي هو جعل الموضوع هو المحمول أولاً بتصور المحمول منتسباً إلى الموضوع ليتأتى منها الحكم. ويدل على ذلك خلو الهلئات البسيطة عن النسبة الحكمية، وهي قضايا، كما تقدّم، فالقضية بما هي قضية لا تحتاج في تحققها إلى النسبة الحكمية، هذا.

[٥] وأما كون الحكم فعلاً نفسانياً في ظرف الإدراك الذهني فحقيقته في قولنا: زيد قائم، مثلاً أن النفس تنال من طريق الحسّ أمراً واحداً هو زيد القائم، ثم تنال عمراً قائماً، وتنال زيداً غير قائم، فتستعدّ بذلك لتجزئة زيد القائم إلى مفهومي «زيد» و«القائم»، فتجزئ وتخزنهما عندها، ثم إذا أرادت حكاية ما وجدته في الخارج أخذت زيداً والقائم المخزونين عندها وهما إثنان، ثم جعلتهما واحداً، وهذا هو الحكم الذي ذكرنا أنه فعل أي جعل وإيجاد منها تحكي به الخارج.

[٦] فالحكم فعل من النفس، وهو مع ذلك من الصور الذهنية الحاكية لما وراءها، ولو كان تصوراً مأخوذاً من الخارج لم تكن القضية مفيدة لصحة السكوت، كما في أحد جزئي الشرطية. ولو كان تصوراً أنشأته النفس من عندها من غير استعانة واستمداد من الخارج لم يحلّ الخارج. وسيوافيك بعض ما يتعلق بالمقام.

[٧] وقد تبين بما مرّ أن كلّ تصديق يتوقف على تصورات أكثر من واحد، فلا تصديق إلا عن تصوّر.

## تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق

## [۱] تعریف تصور و تصدیق

علم حصولی از دو حال بیرون نیست: یا صورت ذهنی به دست آمده از یک معلوم واحد است، بدون آن که ایجاب یا سلبی داشته باشد، که در این صورت «تصور» نامیده می‌شود؛ مانند علم به انسان و علم به مقدم قضیه شرطیه. [«تصور» در لغت به معنای «نقش بستن» و «صورت پذیرفتن» می‌باشد و در اصطلاح اهل معقول عبارت است از: پدیده ذهنی ساده‌ای که شأنیت حکایت از ماورای خودش را داشته باشد، اما حکم و اذعان را به همراه نداشته باشد و ایجاب و سلبی در آن نباشد. تصور ممکن است بسیط باشد؛ مانند تصور انسان و ممکن است از چند جزء ترکیب یافته باشد؛ مانند تصور «کتاب حسن»، «کتاب مفید» و «اگر باران بیارد». از این جا دانسته می‌شود مقصود مؤلف گرامی رحمه الله از «معلوم واحد» در عبارت بالا، آن نیست که تصور همیشه بسیط می‌باشد، بلکه مراد آن است که تصور فاقد حکم است و ایجاب و سلبی در آن نیست].<sup>۱</sup>

و یا صورت ذهنی معلومی است که همراه با ایجاب و یا سلب می‌باشد و به آن

۱. نمایان ذکر است که مؤلف گرامی در بدایة الحکمة در این مقام آورده‌اند: «إما ضرورة حاصلة من معلوم واحد أو كثير، من غير إيجاب أو سلب، و یستی تصوراً». (ز. ک: فصل هفتم از مرحله یازدهم).



«تصدیق» گفته می‌شود؛ مانند قضایای حملی و شرطی. [تصدیق در لغت به معنای «راست شمردن» و «اعتراف کردن» است و در اصطلاح منطق و فلسفه بر دو معنای نزدیک به هم اطلاق می‌شود: از این نظر، مشترک لفظی بشمار می‌رود:

الف: به معنای خود حکم که امری بسیط و نشان دهنده اعتقاد شخص به اتحاد موضوع و محمول است.

ب: به معنای قضیه منطقی. مقصود از «تصدیق» در این فصل همین معنای دوم آن می‌باشد.<sup>۱</sup>

## ۲] نظریه مشهور فلاسفه درباره شمار اجزای قضیه

قضیه از آن جا که دارای ایجاب یا سلب است، از چند جزء ترکیب یافته است. و بنا بر نظریه مشهور میان فلاسفه، قضیه حملیه موجب از چهار جزء ترکیب یافته است، که عبارتند از: موضوع، محمول، نسبت حکمیه که همان نسبت محمول به موضوع است و حکم به اتحاد موضوع با محمول. البته این در صورتی است که قضیه موجب «هلیه مرکبه» باشد؛ یعنی قضیه‌ای باشد که محمول در آن چیزی غیر از وجود موضوع بوده باشد؛ مانند قضیه: «انسان خندان است» [که یک جزء آن انسان است و جزء دوم آن خندان است و جزء سوم آن «خندان بودن انسان» است و آخرین جزء آن حکم به خندان بودن انسان می‌باشد].

اما قضیه «هلیه بسیطه» که محمول در آن همان وجود موضوع است؛ مانند قضیه «انسان موجود است»، دارای سه جزء می‌باشد، که عبارتند از: موضوع، محمول و حکم.

۱. چنان که در مبدایة الحکمة بدان تصریح دارد: در آن جا که می‌گوید: «و إما صورةٌ حاصلَةٌ من معلومٍ معها ایجابٌ شیءٍ او سلبٌ شیءٍ و کقولنا: «الانسان ضاحکٌ و قولنا: لیس الانسان بحجی، و یعنی: «تصدیق» و «اعتقاد حکمه» قضیه» (ر. ک: فصل هفتم از مرحله نازدهم).

[در قضایای هلیه بسیطه نسبت حکمی وجود ندارد،] زیرا نسبت یک وجود رابط است و معنا ندارد میان یک شیء و وجود آن شیء - که در حقیقت خود آن شیء است - وجود رابط واقع شود. [توضیح این که: نسبت، یک وجود فی غیره و رابط است که همیشه قائم به دو طرف می باشد و بین آن دو طرف که میانشان نوعی مغایرت وجود دارد، اتحاد و ارتباط برقرار می کند. از این رو، معنا ندارد میان شیء و خودش، که وحدت کامل حاکم است و مغایرتی در کار نیست، نسبت متخلخل گردد.]<sup>۱</sup>

[۳] هم چنین مشهور میان فلاسفه آن است که قضیه سالبه از سه جزء تشکیل شده است: موضوع، محمول و نسبت حکمی سلبی. در این قضایا اساساً حکم وجود ندارد، نه آن که حکم عدمی در آنها وجود داشته باشد؛ زیرا حکم عبارت است از: «چیزی را چیزی گرداندن» و بنابراین، سلب حکم همان عدم جعل آن [- چیزی را چیزی نگرداندن] خواهد بود، نه جعل عدم آن.

[عبارت: «نه آن که یک حکم عدمی در آنها وجود داشته باشد»، اشاره است به نظریه ای که ابن سینا و صدرالمتألهین در این مسئله اختیار نموده اند. ایشان معتقدند که قضیه موجبه و قضیه سالبه هر کدام، چهار جزء دارند: تصور موضوع، تصور محمول، تصور نسبت حکمی و حکم. به اعتقاد ایشان نسبت حکمی در هر دو مورد

۱. به نظر می رسد در بیان بالا میان خود قضیه، که یک پدیده ذهنی است و مطابق قضیه - که یک امر خارجی است - خط صورت گرفته است و حکم بگو، به دیگری سرایت داده شده است. آن چه در بالا آمده است در مورد مطابق هلیات بسیطه صادق است؛ یعنی میان شیء و خودش در خارج، نسبت و رابط وجود ندارد، اما در مورد خود قضیه باید گفت: در هلیات بسیطه نیز هم چون هلیات مرکبه، تصور موضوعی غیر از تصور محمول است، چرا که وجود امری زاید بر ماهیت می باشد؛ مثلاً صورت ذهنی انسان غیر از صورت ذهنی وجود است، لذا متخلخل شدن نسبت میان آن دو هیچ محذوری را در پی ندارد و شاید با توجه به همین نکته، مؤلف گرامی در «مدیة الحکمة» این سخن را تنها در مورد مطابق هلیات بسیطه بیان کرده اند و فرموده اند: «ان الرابط انما يتحقق فی مطابق الیه میات المركبة، التي تتضمن ثبوت شیء لشیء، و اما الهلیات البسطة، التي لا تتضمن الایبوت للشیء، و هو ثبوت موضوعها، فلا رابط فی مطابقها». (فصل اول از مرحله سوم). اگر چه این نکته در جای دیگر «مدیة الحکمة» (فصل هشتم از مرحله یازدهم) و نیز در «مدیة الحکمة» (فصل اول از مرحله دوم و بحث فعلی) رعایت نشده است.

ثبوتی و اتحادی می‌باشد و فرق میان قضیه موجه و قضیه سالبه فقط در ناحیه حکم است، زیرا حکم بر دو قسم است: یا از قبیل وضع و ایتاق است و یا از قبیل دفع و انتزاع. توضیح این که: ذهن، هم در قضیه موجه و هم در قضیه سالبه نیازمند تصور موضوع و تصور محمول و تصور نسبت میان موضوع و محمول است و نسبت در هر دو مورد ثبوتی و اتحادی می‌باشد و نسبت سلبی و انفصالی معنا ندارد؛ چیزی که هست در مرحله‌ای که انسان مطابقت و عدم مطابقت این نسبت اتحادی تصور شده را با واقع و نفس الامر می‌نگرد، در قضیه موجه خارجیت و واقعی بودن این نسبت اتحادی را در ذهن تثبیت می‌کند و در قضیه سالبه خارجی نبودن و واقعی نبودن این نسبت اتحادی تصور شده را در ذهن تثبیت می‌کند. به دیگر سخن، در قضیه موجه حکم می‌کند به وجود این نسبت اتحادی در واقع و نفس الامر و در قضیه سالبه حکم می‌کند به نبودن این نسبت اتحادی در واقع و نفس الامر.<sup>۱</sup>

اما بنابر نظریه‌ای که در این جا به مشهور فلاسفه نسبت داده شده است، در قضایای سالبه اساساً حکمی وجود ندارد؛ یعنی ذهن پس از تصور موضوع، محمول و نسبت حکمیة متوقف می‌شود و حکمی نسبت به اتحاد موضوع با محمول صادر نمی‌کند، ولی ذهن این حکم نکردن خود را حکم به عدم می‌پندارد و در مقابل مفهوم «است» که از حکم وجودی حکایت می‌کرد، مفهوم پنداری «نیست» را می‌سازد و قضیه سالبه را مانند موجه مشتمل بر حکم و نسبت فرض می‌کند.

مؤلف گرامی رحمه‌الله از این جهت که در قضیه سالبه حکمی وجود ندارد، با مشهور فلاسفه هم عقیده است و اختلافشان تنها در این است که مؤلف نسبت حکمیة را نیز از شمار اجزای قضیه بیرون می‌داند، برخلاف مشهور فلاسفه. بنابر این، به عقیده مؤلف قضیه سالبه تنها دو جز، دارد: موضوع و محمول. ایشان وقتی قضیه: «این

۱. و ک. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۲۷ و ۲۸.

سیاهی، این سیاهی است» را با قضیه: «این سفیدی این سیاهی نیست» مقایسه می‌کنند، فرق میان آن دو را چنین شرح می‌دهند:

قوة مدرکه میان سیاهی و سیاهی حکم ایجاد کرده و نسبتی درست می‌کند، ولی میان سفیدی و سیاهی کاری انجام نمی‌دهد و چون خود را در اولین مرتبه یا پس از تکرار حکم اثباتی، نسبت ساز و حکم درست کن می‌بیند، کار انجام ندادن (عدم الفعل) خود را کار پنداشته و نبودن نسبت اثباتی میان سفیدی و سیاهی را یک نسبت دیگر مغایر با نسبت اثباتی می‌اندیشد و در این حال یک نسبت پنداری به نام «نیست» در برابر نسبت خارجی «است» پیدا می‌شود و مقارن این حال، دو قضیه درست شده: «این سیاهی این سیاهی است» و «این سفیدی سیاهی نیست»، و حقیقت قضیه نخستین این است که قوة مدرکه میان موضوع و محمول کاری انجام داده به نام حکم (این اوست) و حقیقت قضیه دومی این است که قوة مدرکه میان موضوع و محمول کاری انجام نداده، ولی این تهی دست ماندن و کار انجام ندادن را برای خود کار پنداشته و او را در برابر کار نخستین کار دومی قرار داده («نیست» در برابر «است»). و چنان که قوة نام برده کار خود را که حکم است با یک صورت ذهنی (این اوست) حکایت می‌کرد، فقدان کار را نیز به مناسبت این که در جای کار نشسته، صورتی برای وی ساخته و حکایت می‌کند ولی اضطراباً دومی را - چون با اندیشه اولی ساخته شده - به اولی نسبت می‌دهد (نیست - نه است).<sup>۱</sup>

۱. ر. کذا اصول فلسفه و روش رئالیسم ج ۲، ص ۴۳ - ۴۶. البته غافلان به این نظریه باید توضیح دهند که اگر در قضیه سالبه هیچ حکمی وجود ندارد، به راستی چه تفاوتی میان حالت اذعان به این قضایا و حالت شک و تردید نسبت به آنها وجود دارد؟ و چرا مورد نخست را تصدیق و مورد دوم را تصور به شمار می‌آوریم؟ زیرا بنا بر این نظریه، همان گونه که در قضیه مشکوک، حکم و اذعانی وجود ندارد، در قضیه سالبه‌ای که آن را صادق می‌دانیم و بدان باور داریم نیز حکم و وجود ندارد. در حالی که وجداناً حالت نفسانی ما در این دو مورد (مورد شک و مورد باور) یک سان نیست. حقیقت آن است که قوام تصدیق به حکم و اذعان است و اگر حکم از قضیه گرفته شود، جز مجسم‌های از تصورات چیزی در دست نخواهد ماند و از همین روست که در تعریف تصدیق آورده‌اند: «التصدیق تصور مع حکم».

#### ۴۱] رأی مؤلف در مورد اجزای قضیه

حقیقت آن است که نیاز به تصور نسبت حکمیه در قضیه تنها از آن روست که حکم، از آن جهت که یک فعل نفسانی است، نیازمند آن می‌باشد. نه از آن جهت که جزء قضیه است. [یعنی حکمی، از آن جهت که جزء قضیه است، توقف بر نسبت حکمیه ندارد.] بنابراین، نسبت حکمیه، بر فرض تحقق، بیرون از قضیه است و از اجزای آن محسوب نمی‌شود.

[توضیح این که: حکم دارای دو جنبه و دو حیثیت است: یکی آن که یک فعل نفسانی است و دوم آن که یکی از اجزای قضیه است. این دو جهت بایک دیگر تفاوت دارند، زیرا قضیه و تصدیق، از آن جهت که علم است و حکایت از خارج دارد، قضیه و تصدیق می‌باشد؛ بنابراین، حکم از آن جهت که امری ذهنی است و حاکی از خارج می‌باشد و جنبه کاشفیت دارد، جزء قضیه به شمار می‌رود و از این جهت نیازمند نسبت حکمیه نیست بلکه از آن جهت که یک فعل نفسانی و یک وجود خارجی است، نیازمند آن می‌باشد. حاصل آن که: نفس، اگر چه در حکم کردن نیازمند تصور نسبت حکمیه است، اما حکم از آن جهت که فعل نفس است جزء قضیه نیست، بلکه از آن جهت که ذاتاً حاکی از خارج است، جزء قضیه می‌باشد.]

به دیگر سخن: قضیه همان موضوع، محمول و حکم است، اما نفس برای آن که بتواند حکم کند و موضوع را محمول قرار دهد، ابتدا محمول را در حال انتساب به موضوع تصور می‌کند، تا صدور حکم از آن امکان‌پذیر باشد. [مثلاً برای آن که بتواند حکم کند که: «حسن عالم است»، ابتدا «عالم بودن حسن» را تصور می‌کند؛ در غیر این صورت نمی‌تواند درباره آن حکمی صادر کند.]

دلیل بر این که نسبت حکمیه جزئی از قضیه نبوده و قضیه متوقف بر آن نمی‌باشد، آن است که - چنان که گذشت - هلیات بسیطه با این که قضیه‌اند، نسبت حکمیه ندارند

و این نشان می‌دهد که قضیه، از آن جهت که قضیه است، برای تحقق خود نیاز به نسبت حکمی ندارد.

### [۵] حکم یک فعل نفسانی در ظرف ادراک است

حکم یک فعل نفسانی است که توسط نفس در ظرف ادراک ذهنی انجام می‌پذیرد؛ مثلاً وقتی می‌گوییم: «حسن ایستاده است»، حقیقت حکم در این جمله آن است که نفس ابتدا از راه حس به امر واحدی، که همان «حسن ایستاده است»، دست می‌یابد؛ آن‌گاه حسین را در حالی که ایستاده است و حسن را در حالی که ایستاده نیست، مشاهده می‌کند و این ادراک‌ها و مشاهدات حسی نفس را مستعد و آماده می‌سازد تا صورت ذهنی «حسن ایستاده» را به دو مفهوم «حسن و ایستاده» تجزیه نماید. پس آن مفهوم را تجزیه کردن صورت ذهنی «حسن ایستاده» آن نیست که نفس آن مفهوم را تجزیه می‌کند و دو مفهوم به دست آمده را نزد خود نگاه می‌دارد. [البته مقصود از به دو بخش تقسیم می‌کند، چرا که تقسیم به هیچ وجه در صورت ذهنی، که امری مجرد است، راه ندارد. بلکه مقصود آن است که نفس پس از آن مشاهدات، مستعد و آماده می‌شود تا دو مفهوم «حسن» و «ایستاده» را به طور جداگانه و مستقل ادراک کند و این دو صورت را در خود به وجود آورد.]

و آن‌گاه که نفس بخواهد آن چه را در خارج یافته، حکایت کند، دو مفهوم «حسن» و «ایستاده» را که نزد خود بایگانی کرده بود، می‌گیرد و آنها را «یکی» می‌گرداند. این «یکی کردن دو مفهوم» همان حکمی است که گفتیم یک فعل است؛ یعنی یک جعل و ایجاد است که از نفس صادر می‌شود و نفس به واسطه آن خارج را نشان می‌دهد.

[۶] بنابراین، حکم یک فعل نفسانی است و در عین حال یک صورت ذهنی نیز می‌باشد، که خارج را نشان می‌دهد و کاشف از بیرون از خود می‌باشد. اگر حکم صرفاً یک تصور بود که در اثر انفعال از خارج در نفس نقش بسته است، قضیه هرگز معنایی

را که سکوت در برابر آن روا باشد، افاده نمی‌کرد؛ چنان که در مقدم و یا تالی جمله شرطی ملاحظه می‌شود. [در هر یک از مقدم و تالی جمله شرطی، نسبت وجود دارد، اما نفس حکمی در مورد آن ندارد و تنها تصور نسبت و صورت انفعالی آن در نفس حضور دارد و به همین دلیل معنایی که سکوت در برابر آن روا باشد، از آنها به دست نمی‌آید.] و نیز اگر حکم، تصویری بود که نفس از پیش خود بدون آن که نظری به خارج داشته باشد و از آن استمداد کرده باشد، ایجاد و انشا کرده است، در این صورت هرگز نمی‌توانست از خارج حکایت کند. در آینده پاره‌ای از مطالب مربوط به این بحث خواهد آمد.

[«حکم» در میان همه امور نفسانی یک امتیاز مخصوص دارد و آن این که دارای دو جنبه است: از یک جهت انفعالی، حصولی و ذهنی است و از جنبه دیگر فعلی، حضوری و غیر ذهنی است.

توضیح این که: امور نفسانی بر دو دسته‌اند: دسته نخست همان صورت‌های ذهنی است که مربوط به دستگاه مخصوص ادراکی است. قوه مدرکه در اثر برخورد با واقعیت‌های خارجی، به واسطه خاصیت ویژه صورت پذیری خود، این صورت‌ها را تهیه کرده است؛ از این رو **اموری انفعالی‌اند**. و از آن جهت که این صورت‌ها، واقعیتی غیر از خودشان را ارائه می‌دهند، حصولی‌اند و چون وجودشان قیاسی است و هیچ هویت و تشخیصی غیر از صورت شینی دیگر بودن ندارند، **اموری ذهنی به شمار می‌روند**. امتیاز این صورت‌ها از یک دیگر نابع امتیازی است که مطابق (محکی عنه) آنها با یک دیگرند دارند؛ مثلاً تصور انسان، درخت و اسب، هیچ هویت و تشخیصی ندارند، غیر از صورت اشبای خاص خارجی بودن و امتیاز هر یک از این صورت‌ها از دیگری به این است که یکی متعلق به انسان است و دیگری به درخت و سومی به اسب.

دسته دوم: نفسانیات غیر ذهنی‌اند. این دسته از امور به سایر دستگاه‌های نفسانی؛

یعنی ماورای دستگاه ذهن، مربوط می‌باشند؛ مانند اراده، شوق، لذت، رنج و غیر آن. این امور اولاً: صورت چیزی نیستند؛ مثلاً فرق اراده با تصور درخت، آن است که اراده امری نفسانی است و چیزی را در خارج به ما نشان نمی‌دهد، اما تصور درخت واقعیت خارجی درخت را بر ما مکشوف می‌سازد. ثانیاً: حضوری می‌باشند نه حصولی چنان‌که واضح است و ثالثاً: غالباً فعلی هستند، نه انفعالی.

اما حکم هر دو جنبه را دارا می‌باشد، از یک جهت صورتی است که واقع و نفس‌الامر را ارائه می‌دهد و وجود خارجی ارتباط محمول با موضوع را نشان می‌دهد. از این جهت، باید آن را علم حصولی و صورت ذهنی و کیفیت انفعالی بدانیم. از طرف دیگر، علاوه بر این جنبه، جنبه خاص دیگری دارد، که از آن جهت وجودش قیاسی نیست و به حسب نحوه وجود خود، نه به تبع مکشوف، از سایر امور نفسانی امتیاز دارد.

از آن جنبه است که آن را، اقرار و اذعان و حکم می‌نامیم. حکم از این جهت یک فعل نفسانی است که صورت امر خارجی نیست و در ردیف سایر امور نفسانی قرار می‌گیرد.<sup>۱</sup>

[۷] از آن چه گذشت روشن می‌شود که تصدیق بر چند تصور توقف دارد و در نتیجه هیچ تصدیقی بدون تصور شکل نمی‌گیرد. [توقف تصدیق بر تصور، بنابر نظر مؤلف گرامی، از باب توقف کل بر اجزایش می‌باشد؛ زیرا بنابر نظر ایشان، تصدیق همان قضیه است و تصور موضوع و محمول از اجزای قضیه به شمار می‌روند.]



## ينقسم العلم الحسولي إلى بديهي ونظري

[١١] البديهي - ويسمى ضرورياً أيضاً - ما لا يحتاج في حصوله إلى اكتساب ونظر، كتصور مفهوم الوجود، والشيء، والوحدة، والتصديق بأن الكل أعظم من جزئه، وأن الأربعة زوج. والنظري ما يحتاج - في تصوّره إن كان علماً تصوّرياً، أو في التصديق إن كان علماً تصديقياً - إلى اكتساب ونظر، كتصور ماهية الإنسان والفرس، والتصديق بأن الزوايا الثلاث من المثلث مساوية لقائمتين، وأن الإنسان ذو نفس مجردة.

[٢] وقد أنهوا البديهيات إلى ستة أقسام. هي: المحسوسات، والمتواترات، والتجربيات، والفطريات، والوجدانيات، والأوليات، على ما يتوه في المنطق.

[٣] وأولى البديهيات بالقبول الأوليات، وهي القضايا التي يكفي في التصديق بها مجرد تصور الموضوع والمحمول، كقولنا: الكل أعظم من جزئه، والشيء ثابت لنفسه. أو المقدم والتالي. كقولنا: العدد إما زوج وإما فرد.

[٤] وأولى الأوليات بالقبول قضية امتناع اجتناع التقيضين وارتفاعهما، التي يُفصح عنه قولنا: إما أن يصدق الإيجاب ويكذب السلب، أو يصدق السلب ويكذب الإيجاب. وهي منفصلة حقيقتاً لاستغني عنها في إفادة العلم قضية نظرية ولا بديهية. حتى الأوليات، فإن قولنا: الكل أعظم من جزئه مثلاً إنما يفيد العلم إذا منع النقيض وكان نقيضه كاذباً.

[٥] فهي أول قضية تتعلق بها التصديق، وإليها تستهي جميع العلوم النظرية والبدئية، في قياس استثنائي يتم به العلم، فلو فرض فيها شك سرى ذلك في جميع القضايا. وبطل العلم من أصله.

[٦] ويتفرع على ذلك:

أولاً أن لنا في كل قضية مفروضة قضية حقة إما هي نفسها أو نقيضها.

وثانياً أن نقيض الواحد واحد، وأن لا واسطة بين النقيضين.

وثالثاً أن التناقض بين التصورين مرجعه إلى التناقض بين التصديقين، كالتناقض بين

الإنسان واللا إنسان، الراجعين إلى وجود الإنسان وعدمه، الراجعين إلى قولنا: الإنسان موجود، وليس الإنسان بموجود.

[٧] تنبيهه:

السوفسطي - وهو المنكر لوجود العلم مطلقاً - لا يسلّم قضية أولى الأوائل، إذ لو سلّمها كان ذلك اعترافاً منه بأن كل قضيتين متناقضتين فإن إحداهما حقة صادقة، وفيه اعتراف بوجود علم ما.

وإن لم يعترف بعلمه بشكّه بل أظهر أنّه شاك في كلّ شيء وشاك فيّ.

[٨] ثم إنّ السوفسطي بما يظهر من الشك في كلّ عقد، إما أن يعترف بأنّه يعلم أنّه

شاك، وإما أن لا يعترف. فإن اعترف بعلمه بشكّه فقد اعترف بعلم ما، فيضاف إليه تسليمه لقضية أولى الأوائل، ويتبعه العلم بأنّ كلّ قضيتين متناقضتين فإن إحداهما حقة صادقة، وتعب ذلك علوم أخرى.

[٩] شكّه ليس يجرم بشيء لفت محاجته، ولم ينجح فيه برهان.

وهذا الإنسان إما مصاب بأفة اختلّ بها إدراكه، فليراجع الطبيب، وإما معاند للحق

يظهر ما يظهر ليدحض به الحق فيتخلص من لوائمه، فليضرب وليعذب وليمنع ممّا يحبه، وليجبر على ما يفيضه. إذ كلّ شيء ونقيضه عنده سواء! نعم بعض هؤلاء

المظهرين للشك متّح راجع العلوم العقلية وهو غير مسلّح بالأصول المنطقية ولا متدرّب في صناعة البرهان، فشاهد اختلاف الباحثين في المسائل بالإثبات والنفي، ورأي الحجج التي أقاموها على طرفي النقيض. ولم يقدّر لقلّة بضاعته على تمييز الحقّ من الباطل، فتسلّم طرفي النقيض في المسألة، بعد المسألة فأثناء الضّرّ بالمنطق. وزعم أن لا طريق إلى إصابة الواقع يؤمّن. معه الخطأ في الفكر، ولا سبيل إلى العلم بشيء، على ما هو عليه.

[١٠] وهذا، كما ترى قضاءً بشيّ منه بأمور كثيرة، كتباين أفكار الباحثين وحججهم، من غير أن يتوجّح بعضها على بعض، واستلزام ذلك قصور الحجّة مطلقاً عن إصابة الواقع، فعسى أن يرجع بالتنبيه عن مزعمته، فليعالج بإيضاح القوانين المنطقية، وإراءة قضايا يديهيّة لا تقبل الشكّ في حال من الأحوال، كضرورة ثبوت الشيء لنفسه، وامتناع سلبه عن نفسه، وليبالغ في تفهيم معاني أجزاء القضايا، وليؤمّر أن يتعلّم العلوم الرياضية.

[١١] وهناك طائفتان من الشكّاكين دون من تقدّم ذكرهم. فطائفة يسلّمون الإنسان وإدراكاته، ويظهرون الشكّ في ما وراء ذلك. وطائفة أخرى تفتنّوا بما في قولهم: نحن وإدراكاتنا من الاعتراف بأنّ للواحد منهم علماً بوجود غيره من الأناسي وإدراكاتهم، ولا فرق بين هذا العلم وبين غيره من الادراكات في خاصّة الكشف عمّا في الخارج، فبدّوا الكلام من قولهم: أنا وإدراكاتي.

[١٢] ويدفعه أنّ الإنسان ربما يخطأ في إدراكاته، كماخطأ الباصرة واللامسة وغيرها من أغلاط الفكرة ولو لا أنّ هناك حقائق خارجيّة يطابقها الإدراك أو لا يطابقها لم يستقم ذلك.

[١٣] على أنّ كون إدراك النفس وإدراك إدراكاتها إدراكاً علمياً، وكون ما وراء ذلك من إدراكات شكوكاً، مجازفةً بيّنة، ومن السفسطة قول القائل: إنّ الذي يفيد البحث التجريبيّ أنّ المحسوسات بما لها من الوجود الخارجي ليست تطابق صورها التي في

الحسّ، وإذا كانت العلوم تنتهي إلى الحسّ فلا شيء من المعلوم يُطابق الخارج بحيث يكشف عن حقيقة، ويدفعه أنّه إذا كان الحسّ لا يكشف عن حقيقة المحسوس على ما هو عليه في الخارج، وسائر العلوم منتهية إلى الحسّ حكمها حكمه، فمن أين ظهر أنّ الحقائق الخارجيّة على خلاف ما يناله الحسّ. والمفروض أنّ كلّ إدراك حسيّ أو مستبّر إلى الحسّ، ولا سبيل للحسّ إلى الخارج؟ فمآل القول إلى السفسطة، كما أنّ مآل القول بأنّ الصور الذهنيّة أشباح للأُمور الخارجيّة إلى السفسطة.

[١٤] ومن السفسطة أيضاً قول القائل: إنّ ما نعدّه علوماً ظنوناً ليست من العلم المانع من النقيض في شيء. ويدفعه أنّ هذا القول: «إنّ ما نعدّه علوماً ظنوناً»، بعينه قضيّة علميّة، ولو كان ظنّاً لم يُدّ أن العلوم ظنون. بل أفاد الظنّ بأنّها ظنون، فتأمّله واعتبر.

[١٥] وكذا قول القائل: إنّ علومنا نسبيّة مختلفة باختلاف شرائط الوجود، فهناك بالنسبة إلى كلّ شرطٍ علمٌ، وليس هناك علم مطلق، ولا هناك علم دائم ولا كلّيّ ولا ضروريّ.

[١٦] وهذه أقوال ناقضة لنفسها، نقولهم: «العلوم نسبيّة» إن كان نفسه قولاً نسبياً، أثبت أنّ هناك قولاً مطلقاً، فنقض نفسه، ولو كان قولاً مطلقاً ثبت به قول مطلق، فنقض نفسه. وكذا قولهم: لا علم مطلقاً، وقولهم: لا علم كلّياً، إن كان نفسه كلياً فنقض نفسه، وإن لم يكن كلياً ثبت به قول كليّ فنقض نفسه. وكذا قولهم: لا علم دائماً، وقولهم: لا علم ضرورياً ينقضان أنفسهما كيفما قُرّضا.

نعم، في العلوم العمليّة شوب من النسبيّة، ستأتي الإشارة إليه إن شاء الله تعالى.

## تقسیم علم حصولی به بدیهی و نظری

## [ ۱ ] تعریف بدیهی و نظری

علمی که به دست آوردن آن نیازمند کسب و نظر [ = فکر ] نباشد «بدیهی» نام دارد و به آن «ضروری» نیز می‌گویند؛ مانند تصور مفهوم وجود، شیء، وحدت و مانند تصدیق به این که: «کل بزرگ‌تر از جزش است» و «عدد چهار زوج است». و «نظری» عبارت است از علمی که در تصورش در صورتی که از زمره تصورات باشد و یا در تصدیق و اذعان به آن - اگر در قلمرو تصدیقات باشد - به کسب و نظر [ = فکر ] نیازمند است؛ مانند «مجموع زوایای مثلث برابر با دو زاویه قائمه (۱۸۰ درجه) است» و «انسان دارای نفس مجرد است».

[ از آن چه بیان شد دانسته می‌شود که ملاک و معیار نظری بودن علم و ادراک، متوقف بودن حصول آن بر فکر و نظر است. بنابراین، اگر حصول یک علم و ادراک منوط به فکر و اندیشه نبود و نیاز به معرف و یا حجت نداشت آن ادراک، بدیهی خواهد بود؛ اگر چه تحصیل آن متوقف بر اموری چند، مانند احساس، وجدان و غیر آن بوده باشد. از این جائیز به دست می‌آید که بدیهی بودن یک علم و ادراک مستلزم معلوم بودن آن نزد همگان نیست، چه بسا یک تصور و یا تصدیق با آن که بدیهی است، نزد بسیاری مجهول و ناشناخته باشد. سر این مطلب آن است که برای حصول

یک علم و ادراک بدیهی، اگر چه به فکر و نظر نیازی نیست، به یک یا چند امر دیگر نیازمندیم که عبارتند از:

۱- توجه و انتباه؛ که در حصول همه ادراکات بدیهی بدان نیازمندیم، چرا که انسان غافل گاهی از درک روشن ترین امور نیز محروم می باشد.

۲- سلامت ذهن؛ که حصول هرگونه ادراکی منوط به آن است؛ زیرا انسانی که ذهنی بیمار دارد، گاه در واضح ترین امور نیز تردید می کند.

۳- سلامت حواس؛ حصول ادراکاتی که بر حس توقف دارد، منوط به سلامت حواس است؛ مثلاً ادراک رنگ های گوناگون، اگر چه ادراکی بدیهی است، وابسته به صحت قوه بینایی است.

۴- نبودن شبهه؛ شبه آن است که ذهن دلیل فاسدی را ترتیب دهد و نتیجه ای که برخلاف یکی از بدیهیات است از آن به دست آورد و به مغالطه ای که در آن صورت بسته، پی نبرد. این گونه شبهات در علوم عقلی فراوان روی می دهد و موجب انکار پاره ای از بدیهیات می گردد.

۵- عملیات غیر عقلی؛ حصول بسیاری از بدیهیات منوط به اجرای عملیات غیر عقلی است؛ مانند متواترات که متوقف بر شنیدن یک خبر از افراد متعدد است.<sup>۱</sup>

نکته دیگری که در این جا باید یادآوری شود آن که: بدیهی بودن یک ادراک بدین معنا نیست که هیچ دلیل و برهانی بر آن ادراک نمی توان اقامه کرد. چه بسا یک ادراک، با آن که بدیهی است، اما از طریق برهان نیز می توان آن را اثبات نمود؛ مانند مسئله اصالت وجود، که با آن که بدیهی است، برهین متعدد نیز برای اثبات آن اقامه شده است. البته در این موارد، دلیلی که اقامه می شود در واقع «تنبیه» بر یک امر بدیهی خواهد بود.

## [۲] اقسام بدیهیات

منطقیان شمار بدیهیات را به شش قسم رسانده‌اند،<sup>۱</sup> که عبارتند از:

- ۱ - محسوسات [و آن قضایایی است که تصدیق به آنها منوط به احساس می‌باشد؛ مانند تصدیق به این که: اکنون هوا گرم است و این پارچه نرم است.]
- ۲ - متواترات [و آن قضایایی است که در اثر اخبار گروه کثیری از مردم، که توافقشان بر کذب محال می‌باشد و نیز احتمال خطا و اشتباه در همه آنها راه ندارد، انسان آنها را پذیرفته و باور کرده است؛ مانند تصدیق به نزول قرآن بر رسول گرامی اسلام ﷺ.]
- ۳ - تجربیات [و آن قضایایی است که در اثر مشاهدات مکرر، انسان بدان اذعان می‌کند و آن را می‌پذیرد؛ همانند اذعان به این که: هر آتشی گرم است.]
- ۴ - فطریات [و آن قضایایی است که تصدیق به آنها به واسطه اذعان به قضایای دیگر صورت می‌گیرد، اما آن قضایا همیشه در ذهن حاضرند و ترتیب آنها نیاز به اندیشه و نظر ندارد. به دیگر سخن: قضیه فطری قضیه‌ای است که دلیلش همیشه همراه آن در ذهن حضور دارد؛ مانند تصدیق به این که: دو، یک پنجم ده است.]
- ۵ - وجدانیات [و آن قضایایی است که تصدیق به آنها متوقف بر «حس باطن» می‌باشد؛ مانند تصدیق به این که: من می‌ترسم.]<sup>۲</sup>

[۳] ۶ - اولیات که از دیگر قضایای بدیهی به قبول و پذیرش سزاوارترند.

اولیات قضایایی هستند که اگر حملی باشند انسان با صرف تصور موضوع و محمول [و نسبت حکمیه] به آن تصدیق می‌کند و آن را می‌پذیرد؛ مانند قضیه «کلی

۱. البته این اقسام تنها در مورد قضایای بدیهی بیان شده است و در مورد تصورات به این شکل مطرح نشده است.  
 ۲. معمولاً در منطق قضایای وجدانی در محسوسات مندرج می‌گردد و به عنوان قسمی جداگانه مطرح نمی‌شود؛ به این صورت که «حس» در قضایای محسوسه، اعم از حس ظاهر و حس باطن در نظر گرفته می‌شود.

بزرگ‌تر از جزئش است» و «شیء برای خودش ثابت است» و اگر شرطی باشند. تصور مقدم و تالی و [نسبت حکمیه] برای اذعان به آن کفایت می‌کند؛ مانند قضیه: عدد یا زوج است و یا فرد.<sup>۱</sup>

[سزاوارتر بودن این دسته از قضایا به قبول نیز همین است که پس از تصور طرفین آنها و تصور نسبت حکمیه میان طرفین، نفس آنها را می‌پذیرد و به آنها اذعان می‌کند و تصدیق آنها بر هیچ امر دیگری توقف ندارد؛ برخلاف دیگر بدیهیات، که تصدیق آنها به استخدام حواس ظاهر (محسوسات) و یا حس باطن (وجدانیات) و یا اجرای تجربه بر مواد خارجی (تجربیات) و یا شنیدن اخبار تعداد فراوانی از انسان‌ها (متواترات) و یا یکا قیاس خفی، که حد وسط آن در ذهن حاضر است (فطریات) نیز دارد.]

#### [۴] أم القضا یا بدیهی ترین قضیه

در میان اولیات نیز از همه به قبول و پذیرش سزاوارتر، قضیه امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین است که در قالب این جمله بیان می‌شود: «یا ایجاب صادق است و سلب کاذب می‌باشد و یا سلب صادق است و ایجاب کاذب می‌باشد». این یک قضیه منفصله حقیقی است که تمام قضایای دیگر، خواه نظری باشند و خواه بدیهی و حتی اولیات، برای آن که مفید علم و یقین باشند، بدان نیاز مندند؛ مثلاً قضیه: «کل بزرگ‌تر از جزئش است» تنها در صورتی افاده علم و یقین خواهد کرد که مانع از نقیضش باشد، و نقیض آن کاذب باشد.

۱. علمای منطق دسته‌ای دیگر از قضایا را نیز به نام «حدسیات» در شمار بدیهیات قرار داده‌اند. حدسیات قضا یا بر است که مبدأ حکم به آنها حدس می‌باشد. حدس در منطق و فلسفه به معنای دوجملای او الهام غیبی است که خداوند به برخی از پندگانش عطا می‌کند. عده‌ای معتقدند حدس همان فکر سریع است، اما این بدان معنا نیست که حدس به معنای نوعی الهام و اشراق غیبی وجود ندارد.



[۵] بنابراین: قضیه امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین نخستین قضیه است که آدمی بدان تصدیق می‌کند و همه علوم [= تصدیقات] نظری و بدیهی در یک «قیاس استثنایی» که موجب تمامیت علم می‌گردد، به آن می‌رسند. از این رو، اگر به فرض آن قضیه مورد شک و تردید واقع شود، این تردید به همه قضایا سرایت خواهد کرد و در نتیجه اساس علم و دانش فرو خواهد ریخت.

[قیاس استثنایی یاد شده، قیاس انفصالی است که مقدمه نخست آن همان منفصله حقیقی مذکور است، لکن به صورت شخصی و مقدمه دوم آن را استثنای عین مقدم و یا تالی تشکیل می‌دهد؛ مثلاً در مورد قضیه: «کل بزرگ‌تر از جزش است» می‌گوییم: یا ایجاب این قضیه صادق است و یا سلب آن. اما ایجاب این قضیه صادق است.

در نتیجه: سلب این قضیه صادق نخواهد بود. از این طریق، امتناع نقیض قضیه مورد نظر به دست می‌آید و یقین و علم به اصل قضیه حاصل می‌گردد.]

## [۶] فروع بحث

فرع اول: در هر قضیه فرضی یک قضیه صادق وجود دارد، که یا خود آن قضیه است و یا نقیض آن می‌باشد.

فرع دوم: نقیض یک چیز، فقط یک چیز است و واسطه‌ای میان دو نقیض وجود ندارد. [زیرا اگر یک امر واحد بیش از یک نقیض داشته باشد، ارتفاع نقیضین لازم می‌آید؛ مثلاً اگر «ب» و «ج» هر دو نقیض «الف» باشند، در مورد هر یک از «ب» و «ج» دو نقیض مرفوع هستند. یعنی آن جا که «ب» صادق است، «ج» و «الف» هیچ‌کدام صدق نمی‌کنند، در حالی که «ج» و «الف»، بنابر فرض، نقیض یک دیگرند. و نیز آن جا که «ج» صدق می‌کند، هیچ یک از «ب» و «الف» صادق نیستند؛ در حالی که «ب» و «الف» بنابر فرض، نقیض یک دیگرند.]

فرع سوم: بازگشت تناقض میان دو تصور، به تناقض میان دو تصدیق است؛ مثلاً تناقض میان «انسان» و «نانسان»، به تناقض میان «وجود انسان» و «عدم انسان» باز می‌گردد؛ و بازگشت تناقض میان آن دو به تناقض میان این دو قضیه است: «انسان موجود است»؛ «انسان موجود نیست».<sup>۱</sup>

## [۷] بررسی آرای سوفسطائیان

سوفسطایی<sup>۲</sup> کسی است که وجود هر گونه علمی را به طور کلی انکار می‌کند [و امکان دست یابی به هر واقعیتی را نفی می‌نماید. سوفسطایی اگرچه در بدو امر واقعیت خارجی را انکار می‌کند و ادعای علم به عدم واقعیت را بر زبان می‌راند، اما پس از اندک توجهی در می‌یابد که این ادعا خود مستلزم واقعیت داشتن علم و عالم و کاشف بودن علم از عدم وجود واقع و امور دیگر است، لذا ناقض خودش می‌باشد. از این رو، کلام خود را تصحیح کرده و مدعی می‌شود که «همه چیز مشکوک و مردود است و علم به هیچ واقعی امکان‌پذیر نیست». ادله‌ای که سوفسطایی اقامه می‌کند نیز در حقیقت متوجه انکار علم به واقعیت است، نه انکار اصل واقعیت.]

باید دانست که سوفسطایی نخستین قضیه از بدیهیات اولیه را [یعنی این قضیه را

۱. مؤلف گرامر<sup>۳</sup> در فصل ششم از مرحله ششم با تفصیل بیشتری این مطلب را تبیین کرده‌اند. در آنجا چنین نوشته‌اند: ج ۱، ص ۴۶۷.

۲. واژه سوفسطایی از کلمه یونانی «سوفیست» گرفته شده است. سوفیست در اصل به معنای حکیم و دانشور بوده است، اما از آن‌جا که گروهی از دانشمندان که «سوفیست» خوانده می‌شدند، در دوران معاصر با سقراط و پیش از آن، به حقایق ثابت باور نداشتند، بلکه هیچ چیزی را قابل شناخت جز می‌نمی‌دانستند، این واژه به تدریج معنای اصلی خود را از دست داد و به عنوان رمز و علامتی برای شیوه تفکر و استدلال متعاطف‌آمیز درآمد.

شایان ذکر است که نکته ذکر شبهات سوفسطائیان در این قسمت از کتاب و به دنبال بحث از قضایای بدیهی، به ویژه قضیه امتناع اجتماع تقضین، آن است که کلید حل این شبهات همانا منزم ساختن ایشان به قبول بدیهیات اولی و به ویژه قضیه امتناع اجتماع تقضین است.

که: «یا ايجاب صادق است و سلب کاذب می‌باشد و یا سلب صادق است و ايجاب کاذب می‌باشد» نمی‌پذیرد و بدان اذعان ندارد، زیرا قبول و پذیرش این قضیه، به معنای اعتراف به این است که از هر دو قضیه متناقض، یکی راست و صادق می‌باشد و این خود اعتراف به وجود علم [به نحو موجبه جزئیه] است.

### [۸] گروه‌های مختلف شکاکان و شیوه مواجهه با هر یک از آنها

#### گروه اول

سوفسطایی که درباره هر قضیه‌ای اظهار شک و تردید می‌کند، از دو حال بیرون نیست: یا اعتراف می‌کند که: «من می‌دانم که در همه چیز شک و تردید دارم.» [یعنی اعتراف می‌کند که به حالت تردید و شک خود آگاه است و بدان علم دارد] و یا آن که اعتراف نمی‌کند [و می‌گوید حتی به شک خود نیز مردد هستم.]

اگر سوفسطایی اعتراف کند که به شک خود علم دارد و از حالت تردیدش آگاه است، در این صورت به یک علم اعتراف نموده است [و به ناچار قضیه امتناع اجتماع نقیضین را نیز خواهد پذیرفت، زیرا اگر آن را نپذیرد، نمی‌تواند به شک خودش علم داشته باشد، چرا که این احتمال هم چنان باقی خواهد بود که در عین حال که شک دارد، شک نداشته باشد.] پس پذیرش قضیه امتناع اجتماع نقیضین به آن ضمیمه می‌شود. از طرفی، پذیرفتن قضیه امتناع اجتماع نقیضین این علم را به دنبال دارد که: از هر دو قضیه متناقض یکی راست و صادق می‌باشد و [اعتراف] به علوم دیگری در پی آن خواهد آمد. [زیرا اگر کسی بپذیرد که شک دارد و از شک خود آگاه است - چرا که آن را در خود می‌یابد و حضوراً آن را درک می‌کند - باید علم به دیگر حالات نفسانی، از قبیل: غم، شادی، گرسنگی، اراده، غضب و غیر آن را نیز بپذیرد، و نیز کسی که قضیه امتناع اجتماع نقیضین را، به واسطه بدهمت و وضوحش قبول می‌کند، باید دیگر بدیهیات اولیه را نیز بپذیرد.]

## [۱۹] گروه دوم

و اگر سوفسطایی اعتراف نکند که به شک خودش علم دارد و بگوید: «من در همه امور تردید دارم، حتی به شک و تردید خودم نیز مردد هستم و به هیچ چیز جزم ندارم». در این صورت بحث و احتجاج با وی بیهوده و اقامه برهان برای او بی فایده می باشد. چنین انسانی یا مبتلا به یک بیماری روانی است که به دستگاه ادراکی وی آسیب رسانده و کار آن را مختل ساخته است، که در این صورت باید به پزشک مراجعه کند و یا این که با حق عناد و دشمنی می ورزد و آن چه را اظهار می دارد تنها برای آن است که حق را باطل و سرکوب سازد و در نتیجه از لوازم آن رهایی یابد. [او در واقع می خواهد راه خویش را برای انجام هر گونه فساد و تباهی و جنایت هموار سازد و از این رو چنین اظهار می دارد که در همه چیز در تردید است و به هیچ واقعیتی اذعان ندارد.] چنین شخصی را باید مورد ضرب و آزار قرار داد، از آن چه دوست دارد بازش داشت و بر آن چه نفرت دارد وادارش نمود، چرا که [او منکر اصل امتناع اجتماع نقیضین است و] هر چیز با نقیضش نزد او یک سان است. [پس اگر اعتراف کند: چرا مرا شلاق می زنید؟ خواهیم گفت: معلوم نیست شلاق و شلاق زننده و درد و آزاری وجود داشته باشد و بر فرض که وجود داشته باشد ممکن است در عین حال وجود نداشته باشد!]

## گروه سوم

البته در میان کسانی که در همه چیز اظهار شک و تردید می کنند، گروه سومی نیز وجود دارند، [که نه مبتلا به بیماری روانی و جنون اند و نه قصد ستیز با حق دارند.] ایشان کسانی هستند که پیش از مجهز شدن به اصول و قوانین منطقی و قبل از آن که در صنعت برهان آزموده گردند، رو به سوی علوم عقلی نهاده اند و آن گاه اختلاف

پژوهش‌گران در مسائل را مشاهده کردند که یکی مطلبی را اثبات و دیگری همان را نفی می‌کند و چون به ادله‌ای که هر یک از طرفین بحث برای مدعای خویش اقامه کرده است مراجعه می‌کند، به واسطهٔ کمبود سرمایهٔ علمی اش، نمی‌تواند حق را از باطل جدا سازد؛ در نتیجه با هر مسئله‌ای که رو به رو می‌گردد دو طرف نقیض را می‌پذیرد و این موجب می‌شود نسبت به منطق بدگمان گشته و پندارد که راهی که از خطا مصون باشد برای رسیدن به واقع وجود ندارد و طریقی برای دست یابی به علم به یک شیء - آن گونه که واقعاً هست - در اختیار نیست.

[۱۰] همان‌گونه که خوانندهٔ گرامی ملاحظه می‌کند، در سخن یاد شده نسبت به امور فراوانی حکم قطعی رانده شده [و شخص شکاک در همین بیان خود امور فراوانی را پذیرفته و در مورد آنها جزم و یقین دارد؛] مانند تباین اندیشه‌های پژوهش‌گران، اختلاف ادلهٔ ایشان، رجحان نداشتن بعضی از این ادله بر بعضی دیگر و این که این مطلب مستلزم آن است که استدلال به طور کلی از رسیدن به واقع و کشف آن ناتوان می‌باشد. [پس چنین شکاکی در همان بدو امر و به هنگام بیان آن چه او را به شکاکیت سوق داده است، از مذهب خویش تسخطی کرده و مدعای خویش را نقض نموده است و علم خویش به بسیاری از امور را تلویحاً بازگو می‌کند.] بنابراین، امید است که با یادآوری مقدمات و لوازم سخنش دست از ادعای خویش بردارد.

راه درمان چنین شخصی آن است که اصول منطقی برایش به خوبی تبیین گردد و قضایای بدیهی که به هیچ وجه نمی‌توان در آنها شک و تردید نمود، به وی عرضه شود؛ مانند این که هر چیزی لزوماً برای خود ثابت است [یعنی هر چیزی ضرورتاً خودش خودش است] و سلب شیء از خودش محال می‌باشد [یعنی یک چیز محال است خودش خودش نباشد]. او نیز باید به خوبی موضوع و محمول و یا مقدم و تالی فضا یا را برای وی روشن ساخت، چرا که انکار بسیاری از قضایا به واسطهٔ نداشتن

تصویر صحیح و روشن از اجزای آن قضیه است،] هم چنین باید به او فرمان داد که علوم ریاضی را بیاموزد [و از این طریق نیروی استدلال را در خود تقویت کند تا بتواند حق را از باطل تمیز دهد].

### ۱۱۱ گروه چهارم و پنجم

علاوه بر سه گروه یاد شده، دو گروه دیگر از شکاکان وجود دارند. یک گروه از ایشان وجود انسان و ادراکات او را می‌پذیرند و دربارهٔ اشیای دیگر شک و تردید دارند.

[در پاسخ به ایشان باید گفت: شما از چه راهی به وجود دیگر انسان‌ها و ادراکات ایشان پی برده‌اید؟ این راه، هر چه باشد، نسبت به اشیای دیگر نیز گشوده است. همان گونه که ما انسان‌های دیگر را مثلاً می‌بینیم و صدایشان را می‌شنویم، دیگر حیوانات را نیز مشاهده می‌کنیم و صدایشان را می‌شنویم و هیچ امتیازی میان این دو ادراک نیست، تا بتوان یکی را کاشف از واقع دانست و دیگری رانه.]

دسته دیگر به این نکته پی بردند که اگر [وجود دیگر انسان‌ها و ادراکات آنها را بپذیرند و] بگویند: «ما انسان‌ها با ادراک‌هایمان وجود داریم، [اما نمی‌دانیم چیزهای دیگر نیز وجود دارد، یا نه]» در واقع اعتراف کرده‌اند که هر یک از ایشان علم به وجود دیگر انسان‌ها و نیز علم به وجود ادراکات آنها دارد. از طرفی، [چنان که گذشت] میان این علم و علوم دیگر [که به حیوانات و اشیای دیگر تعلق می‌گیرد] از جهت ویژگی کشف از خارج تفاوتی وجود ندارد. [و اگر علم به وجود دیگر انسان‌ها را کاشف از واقع بدانیم، لاجرم باید کاشفیت علم به وجود دیگر اشیا از واقع را نیز بپذیریم. از این رو، سخن خویش را تغییر داده و گفتند: «من هستم و ادراکات من و به هر چیز دیگری ورای خود، شک و تردید دارم.»]

[دلیلی که ایشان بدان تمسک جسته‌اند، وجود خطا در ادراکات است. می‌گویند:

گاهی انسان از راه حس به وجود چیزی یقین پیدا می‌کند، ولی بعداً متوجه می‌شود که خطا کرده است،<sup>۱</sup> پس معلوم می‌شود که ادراک حسی ضمانت صحت ندارد و به دنبال آن چنین احتمالی پیش می‌آید که از کجا سایر ادراکات حسی نیز خطا نباشد و شاید روزی برسد که به خطا بودن آنها نیز پی ببریم. هم چنین گاهی انسان از راه دلیل عقلی اعتقاد یقینی به مطلبی پیدا می‌کند، اما پس از چندی می‌فهمد که آن دلیل، درست نبوده و یقینش مبدل به شک می‌شود. پس معلوم می‌شود که ادراک عقلی هم ضمانت صحت ندارد و به همین ترتیب، احتمال خطا به سایر مدرکات عقل نیز سرایت می‌کند. نتیجه نه حس، قابل اعتماد است و نه عقل و برای انسان جز شک باقی نمی‌ماند.

[۱۲] در پاسخ به ایشان باید گفت: [چنان که خود معترفید] آدمی گاهی در ادراکات خویش خطا می‌کند؛ مانند لغزش‌های قوه بینایی، لامسه و لغزش‌های دیگری که در فکر رخ می‌دهد. و [وجود خطا در پاره‌ای از ادراکات، خود نشان‌دهنده آن است که بیرون از انسان و ادراکات او یک سری حقایق خارجی وجود دارد، زیرا خطا بودن یک ادراک بدین معناست که ادراک مزبور با واقعیتی که در خارج وجود دارد مطابقت ندارد. حاصل آن که] اگر بیرون از نفس و ادراکات آن حقایق خارجی‌ای وجود نداشت که ادراکات با آن مطابق باشد یا نباشد، هرگز ادراکات متصف به خطا [و یا صواب] نمی‌توانست شد.

[۱۳] هم چنین فرق گذاری میان دو دسته از ادراکات - به این صورت که بگوییم: ادراک نفس [= من وجود دارم] و ادراک ادراکات نفس [تصورات و ذهنیات من وجود دارد]. [یک ادراک علم آور است، اما سایر ادراکات علم آور نبوده و جز شک و

<sup>۱</sup> موارد خطای حواس فراوان است؛ مثلاً حس بینایی جسم را از دور کوچک می‌بیند و از حین نزدیک آن را بزرگ‌تر از آنچه هست، نشان می‌دهد. و با آتش آتشچرخان را در حال گردش به شکل دایره و قطره باران را که از آسمان فرو می‌آید، به شکل خط نشان می‌دهد. در مورد سایر حواس نیز چنین خطاهایی وجود دارد.

تردید نسبت به آن قضاوتی نمی توان داشت - گزاره گویی آشکار است.<sup>۱</sup>

### گروه ششم

برخی [از دانشمندان علوم تجربی] سخنی دارند که بازگشت آن نیز به سفسطه است و آن این که گفته اند: از پژوهش های علوم تجربی به دست می آید که صورت های حسی [که در ظرف ادراک ما تحقق دارند] با اشیای موجود در خارج، که متعلق ادراک حسی واقع می شوند، مطابقت ندارند. [مثلاً در خارج واقعیتی به نام رنگ سبز، سفید و یا سرخ وجود ندارد؛ به گونه ای که اگر انسان و یا حیوانی نبود، در جهان رنگی نیز وجود نداشت. هم چنین است طعم های گوناگونی که توسط ذائقه ادراک می شود و نیز بوهای گوناگونی که به واسطه شامه احساس می شوند، هیچ یک، آن گونه که ما احساس می کنیم، در خارج وجود ندارد. در یک کلمه «اشیا برای خود» به گونه ای هستند بسیار متفاوت با «اشیا برای ما». و چون همه علوم و دانش های آدمی به حس باز می گردد، هیچ یک از معلومات ما تطابق با خارج ندارد؛ به گونه ای که پرده از چهره حقیقت برگیرد و واقع را چنان که هست به ما بنمایاند.

پاسخ این گفتار آن است که: به راستی اگر ادراکات حسی ما حقیقت اشیای محسوس را - چنان که در خارج هستند - به ما نمی نمایند و دانش های دیگر نیز به ادراکات حسی باز می گردند و حکمشان همان حکم ادراکات حسی است، شما از کجا دانستید که حقایق خارجی با آن چه حواس از آنها گزارش می دهند، مغایرت دارند؟ بازگشت این سخن به سفسطه و انکار هر گونه علی به جهان خارج می باشد. [زیرا

۱. لازم به ذکر است که در فلسفه اسلامی تفاوت بزرگی میان این دو نوع ادراک وجود دارد و آن این که در دسته نخست، انسان مطابق و ما بازای ادراک خود را با علم حضوری می باید؛ لذا به نحو قاطع می تواند در مورد صدق و یا کذب آن داوری نماید. اما در دسته دوم، یعنی ادراکاتی که مربوط به جهان بیرون از نفس می باشد، این ویژگی وجود ندارد. در هر حال اشکال های مورد بحث، چنین تفاوتی را قائل نیستند. لذا حجت بر ایشان تمام است.



تنها پل ارتباط میان انسان و عالم خارج، ادراکات اوست و اگر این ادراکات کاشف از واقع نباشد، درباره جهان بیرون هیچ چیز نمی‌توان گفت و حتی اصل وجود و عدم آن نیز مشکوک خواهد بود.

### گروه هفتم

بازگشت این سخن که: «صورت‌های ذهنی شیخ‌های امور خارجی هستند» نیز به سفسطه است. [بنابراین نظریه، رابطه مفاهیم ذهنی با اشیای خارجی یک رابطه ماهوی نیست، بلکه رابطه‌ای است نظیر رابطه عکس یک شیء با خود آن شیء. بر اساس این نظریه، آن چه برای ما معلوم می‌باشد، شیخ اشیا است و نه خود اتین؛ یعنی تصورات ما «چیزهایی» هستند و اشیای خارجی «چیزهای دیگری» می‌باشند. پس آدمی برای همیشه از ادراک حقایق خارجی - آن چنان که هستند - محروم می‌باشد و این همان سفسطه است.]

### [۱۴] گروه هشتم

از جمله نظریاتی که بازگشتش به سفسطه است این سخن است که: «آن چه ما علم [و معرفت یقینی مطابق با واقع] به شمار می‌آوریم، در حقیقت گمان‌هایی هستند [که نمی‌توان بر ارزش نظری و واقع‌نمایی آنها تکیه نمود و نهایتاً باید به عنوان گزاره‌هایی که شاید مطابق با واقع باشند و شاید نباشند، تلقی گردند] نه به عنوان علمی که نقیض خود را صد در صد نفی می‌کند».

پاسخ این نظریه آن است که جمله: «آن چه ما علم به شمار می‌آوریم، گمان‌هایی پیش نیستند» به نوبه خود یک قضیه علمی است [و مشمول حکمی می‌شود که در خود آن قضیه نسبت به قضایای علمی بیان شده است. بنابراین، قضیه فوق گرچه یک قضیه علمی به شمار آمده است، اما در واقع ظن و گمانی بیش نیست، که شاید درست باشد

و شاید هم درست نباشد. [و اگر این قضیه، ظنی باشد، دیگر به‌طور قاطع بیانگر آن نخواهد بود که: «همه علوم ظنون اند» بلکه تنها گمان به این که «علوم ظنون‌اند» را به دست خواهد داد. [در نتیجه اصل ادعای این گروه امری محتمل و بی‌اعتبار خواهد بود، که ارزش بحث و گفت و گو ندارد، حاصل آن که: این سخن، در واقع شمشیری را از نیام برمی‌آورد که همه قضایا و از جمله خودش را ذبح می‌کند!]

### [۱۵] گروه نهم

از جمله سخنانی که به سفسطه باز می‌گردد، این گفتار است که: علم و دانش‌های آدمی نسبی بوده و با تغییر شرایط، مختلف می‌شود. بنابراین، نسبت به هر شرطی یک علم و ادراک وجود دارد، [که در شرایط خاص خود صحیح است. بر اساس این نظریه، ماهیت اشیا که علم به آنها تعلق می‌گیرد، ممکن نیست به‌طور اطلاق و دست نخورده در قوای ادراکی انسان ظهور کند، بلکه هر ماهیتی که بر انسان مکشوف می‌گردد تحت تأثیر دستگاه ادراکی و شرایط زمانی و مکانی می‌باشد و این امور در نحوه ظهور و نمود شیء برای شخص ادراک‌کننده دخالت دارد. از این‌رو یک شیء واحد برای هر شخصی به گونه‌ای خاص جلوه می‌کند. بنابراین، هر فکری در عین حال که صحیح است و حقیقت است، فقط برای شخص ادراک‌کننده و تنها در شرایط زمانی و مکانی معین، حقیقت است، اما برای شخص دیگر و یا برای همان شخص در شرایط دیگر، حقیقت چیز دیگری خواهد بود.]

هم چنین علمی که مطلق باشد [= در همه شرایط صحیح و مطابق با واقع به شمار آید] و علمی که همیشگی باشد در همه زمان‌ها مطابق با واقع و نفس‌الامر خود باشد [و علمی که کلی باشد] = در مورد همه مصادیقش ساری بوده و استثنا بر ندارد [و علمی که ضروری باشد] = بیانگر ضرورت ثبوت محمول برای موضوع، یا ضرورت نفی محمول از موضوع باشد] وجود ندارد.

[۱۶] تمامی این آرا خودشان را نقض می‌کنند؛ زیرا جمله: «همه علوم نسبی اند» اگر خودش یک حکم نسبی باشد، [معنایش آن است که در شرایط خاص و برای فرد یا افراد خاصی حقیقت است، اما در شرایط دیگر و برای افراد دیگر حقیقت نیست؛ در نتیجه نقیض آن صادق خواهد بود. یعنی] ثابت می‌شود که حکم مطلق وجود دارد و بنابراین، خودش را نقض می‌کند. و اگر جمله «همه علوم نسبی اند» خودش یک حکم مطلق باشد، یک حکم مطلق با آن ثابت می‌شود و باز هم خودش را نقض خواهد کرد.

و نیز این سخن که: «علم مطلق وجود ندارد» خودش را نقض می‌کند. و این سخن که: «علم کلی وجود ندارد» اگر خودش کلیت داشته باشد، ناقض خودش خواهد بود و اگر خودش کلیت نداشته باشد [و شامل همه علوم و ادراکات نشود] معنایش آن است که برخی از علوم کلی می‌باشند و باز هم خودش را نقض کرده است.

هم چنین این سخن که: «علم همیشگی وجود ندارد» و این گفتار که: «علم ضروری وجود ندارد» به هر صورت که فرض شوند [خواه احکامی که در آنها بیان شده خودشان را نیز شامل شود و خواه شامل نشود]، خودشان را نقض خواهند کرد.

آری، در مورد علوم عملی<sup>۱</sup> [مانند قوانین اجتماعی] شائبه‌ای از نسبییت وجود دارد که [در فصل بعد] به خواست خداوند متعال بدان اشاره خواهد شد. [فی المثل قوانین اجتماعی تابع اعتبار قانون‌گذار بوده و ممکن است شرایط اجتماعی در یک زمان و مکان خاص اقتضای یک قانون را داشته باشد و در زمان و مکان دیگر اقتضای قانون دیگری را داشته باشد؛ به گونه‌ای که هر کدام از این قوانین در شرایط ویژه خود صحیح و درست باشد و در شرایط دیگر خطا و باطل.]

۱. مقصود از علوم عملی همان اصطلاح عمومی است که در مورد اعتبارات در فصل آینده بیان می‌شود؛ یعنی معانی عمومی و تصدیقی که در برای طرف عمل تحقق ندارند؛ مانند «است، زوجیت، ملکیت و غیر آن».

## ينقسم العلم الحصولي إلى حقيقي واعتباري

- [١] والحقيقي هو المفهوم الذي يوجد تارة في الخارج فيترتب عليه آثاره، وتارة في ذهن فلا يترتب عليه آثاره الخارجية، كمفهوم الإنسان. ولازم ذلك أن تتساوى نسبته إلى الوجود والعدم، وهذا هو الماهية المفولة على الشيء في جواب ماهو.
- [٢] والاعتباري خلاف الحقيقي، وهو إما من المفاهيم التي حيثية مصداقها حيثية أنه في الخارج مترتباً عليه آثاره، فلا يدخل ذهن الذي حيثيته حيثية عدم ترتب الآثار الخارجية، لاستلزام ذلك انقلابه عما هو عليه، كالوجود وصفاته الحقيقية كالوحدة والوجوب ونحوها. أو حيثية أنه ليس في الخارج، كالعدم فلا يدخل ذهن. وإلا لانقلب إلى ما يقبل الوجود الخارجي فلا وجود ذهني لما لاوجود خارجي له.
- [٣] وأما من المفاهيم التي حيثية مصداقها حيثية أنه في ذهن، كمفهوم الكلبي والجنس والفصل، فلا يوجد في الخارج وإلا لانقلب. فهذه مفاهيم ذهنية معلومة، لكنها مصداقاً إما خارجية محضة لا تدخل ذهن كالوجود وما يلحق به، أو بطلان محض كالعدم. وإما محضة لاسبيل لها إلى الخارج. فليست بمنزعة من الخارج، فليست بماهيات موجودة تارة بوجود خارجي وأخرى ذهني، لكنها منتزعة من مصاديق، بشهادة كونها علوماً حصولية لا يترتب عليها الآثار، فتنتزع من مصاديق في ذهن. أمّا المعاني التي حيثية مصدايقها حيثية أنها في ذهن. فانه كان لأذهاننا أن تأخذ بعض ما تنتزع

من الخارج - وهو مفهوم - مصداقاً تنظر إليه، فيضطرّ العقل إلى أن يعتبر له خواصّ تُناسبه، كما أن تنتزع مفهوم الإنسان من عدّة من أفراد كزيد و عمرو وبكر وغيرهم، فتأخذه وتنسبه مصداقاً، وهو مفهوم، تنظر فيما تحفّه من الخواصّ فتجده تمام ماهيّة المصاديق وهو النوع، أو جزء ماهيّتها وهو الجنس أو الفصل، أو خارجاً مساوياً أو اعمّ وهو الخاصّة أو العرض العامّ. وتجده تقبل الصدق على كثيرين وهو الكلّيّة، وعلى هذا السهج.

[٤] وأمّا المفاهيم التي حيثيّة مصاديقها حيثيّة أنّها في الخارج أو ليست فيه فيشبه أن تكون منتزعة من الحكم الذي في القضايا السوجبة وعدمه في السالبة.

[٥] بيان ذلك أنّ النفس عند أول ما تنال من طريق الحسّ بعض الماهيات المحسوسة أخذت ما نالته فاخترته في الخيال، وإذا نالته ثانياً أو في الآن الثاني وأخذته للاختزان وجدته عين ما نالته أولاً ومنطبقاً عليه، وهذا هو الحمل الذي هو اتحاد المفهومين وجوداً. ثمّ إذا أعادت النفس المفهوم مكرّراً بالإعادة بعد الإعادة، ثمّ جعلها واحداً كان ذلك حكماً منها وفعلها لها، وهو مع ذلك مُحاكٍ للخارج، وفعله هذا نسبة وجوديّة ووجود رابط قائم بالطرفين اعتباراً.

[٦] ثمّ للنفس أن تتصوّر الحكم الذي هو فعلها وتنظر إليه نظراً استقلالياً مضافاً إلى موصوفه بعد ما كان رابطاً، فتصوّر وجود المفهوم ثمّ تُجرّده فتصوّر الوجود مفرداً من غير إضافة. فهذا يتحصّل انتزاع مفهوم الوجود من الحكم، ويقع على مصداقه الخارجيّ. وإن كانت حيثيّة حيثيّة أنّه في الخارج، فهي مصاديق له وليست بأفراد مأخوذة فيها مفهومه أخذ الماهية في أفرادها، ثمّ تنتزع من مصاديقه صفاته الخاصّة به، كالوجوب والوحدة والكمّنة والقوّة والفعل وغيرها.

[٧] ثمّ إذا نالت النفس شيئاً من الماهيات المحسوسة فاخترته ثمّ نالت ماهيّة أخرى مباينة لها لم تجده الثانية عين الأولى منطبقاً عليها، كما كانت تجد ذلك في الصورة السابقة، فاذا أحضرتهما بعد الاختزان لم تفعل فيهما ما كانت تفعله في الصورة

السابقة في الماهية المكررة من الحكم، لكنّها اعتبرت ذلك فعلاً لها، وهو سلب الحمل المقابل للحمل، ثمّ نظرت إليه مستقلاًّ مضافاً فتصورته سلباً المحمول عن الموضوع، ثمّ مطلقاً فتصورته سلباً وعدمياً، ثمّ اعتبرت له خواصّ اضطراراً، كعدم الميز بين الأعدام، وتميّزها بالإضافة إلى الموجودات.

[٨] وقد تبينّ متى تقدّم أولاً أنّ ما كان المفاهيم محمولاً على الواجب والممكن معاً كالعلم والحياة فهو اعتباري، وإلاّ كان الواجب ذا ماهية، تعالى عن ذلك.

[٩] وثانياً أنّ ما كان منها محمولاً على أزيد من مقولة واحدة كالحركة فهو اعتباري، وإلاّ كان مجنساً بأزيد من جنس واحد، وهو محال.

[١٠] وثالثاً أنّ المفاهيم الاعتبارية لاخذ لها ولا تؤخذ في حدّ ماهية جنساً لها، وكذلك سائر الصفات الخاصّة بالماهيات كالكليّة إلاّ بنوع من التوسّع.

### قُبِيْهه

[١١] وللاعتباري فيما اصطّلحوا عليه معانٍ أخرى، غير ما تقدّم خارجةً من بحثنا: أحدها ما يقابل الأصالة بمعنى منشأة الآثار بالذات، المبحوث عنه في مبحث أصالة الوجود والماهية.

الثاني الاعتباري بمعنى ما ليس له وجود منحاز عن غيره قبالة الحقيقي الذي له وجود منحاز، كاعتبارية مقولة الإضافة الموجودة بوجود طرفيّها، على خلاف الجوهر الموجود في نفسه.

[١٢] الثالث المعنى التصوريّ أو التصديقيّ الذي لا تحقّق له فيما وراء ظرف العمل، ومآل الاعتبار بهذا المعنى إلى استعارة المفاهيم النفس الأمرية الحقيقية بحدودها لأنواع الأعمال، التي هي حركات مختلفة ومتعلّقاتها، لتحصل على غايات حيويّة مطلوبة، كاعتبار الرئاسة لرئيس القوم، ليكون من الجماعة بمنزلة الرأس من البدن في تدبير أموره وهداية أعضائه إلى واجب العمل، واعتبار السالكية لأزيد مثلاً

بالنسبة إلى ما حازه من المال ليكون له الاختصاص بالتصرف فيه كيف شاء، كما هو شأن المالك الحقيقي في ملكه، كالنفس الانسانية المالكة لمواها، واعتبار الزوجية بين الرجل والمرأة ليتشارك الزوجان في ما يترتب على المجموع كما هو الشأن في الزوج العددي، وعلى هذا القياس.

[١٣] ومن هنا يظهر أن هذه المعاني الاعتبارية لاحد لها ولا برهان عليها.

أما أنها لاحد لها فلا أنها لاماهية لها داخلية في شيء من المقولات، فلا جنس لها، فلا فصل لها، فلا حد لها. نعم لها حدود مستعارة من الحقائق التي يستعار لها مفاهيمها.

[١٤] وأما أنها لا برهان عليها فلا أن من الواجب في البرهان أن تكون مقدماتها ضرورية دائمة كلية، وهذه المعاني لا تتحقق إلا في قضايا حقة تطابق نفس الأمر، وأتى للمقدمات الاعتبارية ذلك وهي لا تتعدى حد الدعوى؟

[١٥] ويظهر أيضاً أن القياس الجاري فيها جدل مؤلف من المشهورات والمسلّمات، والمقبول منها ما له أثر صالح بحسب الغايات، والمردود منها للغو الذي لا أثر له.

## تقسیم علم حصولی به حقیقی و اعتباری

[۱] موضوع بحث در این فصل، تصورات است؛ یعنی مقسم علم حقیقی و علم اعتباری، به معنایی که در این فصل از آن گفت و گو می‌شود، تصورات، بلکه خصوص تصورات کلی<sup>۱</sup> است. به دیگر سخن: بحث دربارهٔ معقولات و انقسام آن به معقولات اولی (مفاهیم ماهوی) و معقولات ثانوی (اعم از معقولات ثانوی فلسفی و منطقی) می‌باشد.

### مفاهیم حقیقی

[«حقیقی» منسوب به «حقیقت» است و یکی از معانی «حقیقت» که در این جا مورد نظر است، همان ماهیت و ذات شیء می‌باشد. بنابراین، مقصود از مفهوم حقیقی همان مفهوم ماهوی است؛ چنان که مؤلف ارجمند می‌فرمایند:]

حقیقی مفهوم می‌است که گاهی در خارج موجود می‌گردد و آثارش بر آن بار می‌شود و گاهی در ذهن تحقق می‌یابد و آثار خارجی‌اش بر آن بار نمی‌شود؛ مانند مفهوم انسان، لازمهٔ ویژگی یاد شده آن است که نسبت مفهوم به وجود و عدم یک سان

۱. اکثر احياناً اصطلاح حقیقی و اعتباری، به معنایی که در این فصل مورد نظر است، بر تصدیقات نیز طلاق شود. تنها به لحاظ تصورات مربوط به آن تصدیق بوده و یک اطلاق مجازی خواهد بود.



باشد. و [به دیگر سخن: چنین امری نسبت به وجود و عدم و در نتیجه نسبت به ترتب آثار و عدم ترتب آثار لا بشرط خواهد بود و چنان که می دانیم امر لا بشرط با قیدهای گوناگون جمع می شود و در شرایط مختلف می تواند بعینه حضور داشته باشد. از این رو، می توان گفت: مفاهیمی مانند انسان، هم در ذهن موجود می شوند و هم در خارج و آن چه از آنها در ذهن تحقق می یابد، همانا است که در خارج موجود می گردد. بنابراین، یک نوع عینیت میان مفهوم و مصداق برقرار می باشد و علم به شیء دقیقاً همان شیء را به ما نشان می دهد و ذاتش را برای ما مکشوف می سازد. از این روست که این مفاهیم را علم حقیقی نامیده اند.<sup>۱</sup>

مفهوم حقیقی [که به آن معقول اولی نیز گفته می شود] همان ماهیت<sup>۲</sup> است؛ یعنی آن چه در پاسخ سؤال از چیستی شیء، بر آن حمل می شود.

## [۲] مفاهیم اعتباری

مفهوم اعتباری در برابر مفهوم حقیقی قرار دارد. [بنابراین مفاهیم اعتباری، غیر ماهوی اند و این قابلیت را ندارند که هم در ذهن بیایند و هم در خارج موجود شوند. در مورد این مفاهیم میان آن چه در ذهن است و آن چه در خارج تحقق می یابد، وحدت و عینیت برقرار نیست؛ به همین دلیل آنها را علم اعتباری نامیده اند.<sup>۳</sup> مفاهیم

۱. این در واقع یک وجه نسبی دیگری است برای «حقیقی». نامیدن مفاهیم ماهوی، غیر از آن چه در آغاز فصل بیان شد

۲. چنان که روشن است، مقصود از «ماهیت» در این جا ماهیت به حمل شایع است؛ یعنی مفاهیمی مانند: سیاهی، سفیدی، انسان، حیوان و غیر آن. چرا که ماهیت به حمل اولی خودش از مفاهیم اعتباری و معلولات، ثانوی است.

۳. مؤلف گرامی در اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۵۲ و ص ۵۳ در این باره می فرماید: «پیررسی از مفاهیم، ماهیت، می باشد؛ مانند میوه و سفیدی، که از واقعیت خارجی حکایت می کنند، یعنی خود همان خارج اند، با این فرق که منشأ آثار نیستند. و برخی دیگر از مفاهیم ماهیت نیستند، زیرا از یک امر ذهنی حکایت می کنند که با واقعیت خودی و با امور ذهنی متحد است و آن واقعیت حکم است و به واسطه این ما می توانیم یک

اعتباری که معقولات ثانوی را تشکیل می‌دهند، خود بر سه دسته‌اند:

۱- مفاهیمی که حیثیت مصداقشان حیثیت در خارج بودن و منشأ آثار خارجی بودن است. از این رو، چنین اموری وارد ذهن - که حیثیتش عدم ترتب آثار خارجی است - نتواند شد، چرا که ورود آنها در ذهن مستلزم انقلاب در ذات آنها خواهد بود؛ [بدین معنا که امر خارجی و منشأ اثر باید در عین حال که امر خارجی و منشأ اثر است، امر ذهنی و فاقد اثر گردد.] «وجود» و صفات حقیقی وجود که در خارج عین وجوداند و کثرت آنها تنها به واسطه تحلیل‌های عقلی می‌باشد - مانند: وحدت و وجوب - از این قبیل‌اند.

۲- مفاهیمی که حیثیت مصداقشان آن است که در خارج تحقق نداشته باشد - مانند عدم - نیز نمی‌توانند وارد ذهن شده و لباس وجود ذهنی بر تن کنند، چرا که ورود آنها در ذهن مستلزم انقلاب می‌باشد؛ انقلاب به چیزی که قابل وجود خارجی می‌باشد. [یعنی لازم می‌آید که مثلاً عدم، با آن که نمی‌تواند در خارج موجود شود و اساساً حیثیتش، حیثیت عدم تحقق در خارج است، بتواند در خارج موجود گردد.] بنابراین، آن چه وجود خارجی ندارد وجود ذهنی نیز نمی‌تواند داشته باشد.

[توضیح آن که: وجود ذهنی بر همان چیزی که وجود خارجی را می‌پذیرد، عارض می‌گردد و تفاوت میان وجود خارجی و ذهنی تنها در ترتب و عدم ترتب آثار است. بنابراین، اگر فرض شود حیثیت «عدم» به گونه‌ای است که معروض وجود

→ نوع واهی به خارج از ذهن پیدا کنیم. پس این گونه مفاهیم اگر چه ماهیت و حاکی از خارج نیستند ولی یک نوع وصف حکایت برای آنها اثبات نموده و اعتبار کثثیت و بیرون نمایی را به آنها می‌دهیم و از همین رو نام اعتباری روی آنها می‌گذاریم.»

- شایان ذکر است که وقتی گفته می‌شود: «وجود و با عدم، وجود ذهنی ندارند» مقصود از «وجود ذهنی» اصطلاح خاص آن می‌باشد؛ یعنی امری که گاهی در خارج تحقق می‌یابد و منشأ اثر است و گاهی همان امر در ذهن نحس می‌یابد و فاقد آثار می‌باشد؛ و این ویژگی تنها از آن ماهیت است و سایر امور فاقد وجود ذهنی بدین معنا خواهند بود، اگر چه مفاهیم آنها در ذهن ما موجود می‌باشد.

ذهنی واقع می‌شود، باید بتواند معروض وجود خارجی نیز واقع شود، در حالی که حیثیت عدم، عین حیثیت عدم خارجی است.]

[۳] ۳- مفاهیمی که حیثیت مصداقشان، بودن در ذهن است؛ مانند مفهوم کلی، جنس و فصل، چنین اموری هرگز در خارج تحقق نخواهند یافت، چرا که تحقق آنها در خارج مستلزم انقلاب در ذات آنها خواهد بود. [این دسته از مفاهیم اوصاف و احکام سایر مفاهیم ذهنی را بیان می‌کنند و مصداقشان تنها در ذهن تحقق دارد.]

\*\*\*

[آن چه را مؤلف بزرگوار - رضوان الله علیه - در این قسمت بیان کرده‌اند، می‌توان بدین صورت تقریر کرد: مفاهیم حقیقی اموری هستند که حیثیت مصداقشان نه عین حیثیت وجود خارجی است، نه عین حیثیت عدم و نه عین حیثیت وجود ذهنی. لذا هم می‌توانند در خارج موجود شوند و هم در ذهن.<sup>۱</sup>

اما مفاهیم اعتباری، برخلاف مفاهیم حقیقی، حیثیت مصداقشان از سه حال بیرون نیست: یا عین حیثیت بودن در خارج است، یا عین حیثیت نبودن در خارج است و یا عین حیثیت بودن در ذهن می‌باشد.

مصادیق دسته نخست تنها در خارج تحقق می‌یابند و هرگز به ذهن نمی‌آیند؛ مصادیق دسته دوم نه در خارج تحقق می‌یابند و نه در ذهن و مصادیق دسته سوم تنها در ذهن تحقق می‌یابند و هرگز نمی‌توانند لباس وجود خارجی بر تن کنند. دو دسته نخست همان معقولات ثانوی فلسفی است و دسته سوم معقولات ثانوی منطقی را تشکیل می‌دهد.]

<sup>۱</sup> از این رو به نظر می‌رسد از کلام مؤلف در این قسمت چنین برمی‌آید که این دسته از مفاهیم، که مفاهیم ماهوی را تشکیل می‌دهند، هم دارای افراد خارجی‌اند و هم دارای افراد ذهنی. و این همان سخن منطقیان است که گفته‌اند: افراد ماهیت بر دو قسم‌اند: افراد ذهنی و افراد خارجی. جالب توجه این که مؤلف بزرگوار در بحث وجود ذهنی، این گفته منطقیان را گفتاری از روی تسامح تلقی کرده و آن را مخذوش دانسته است. (و.ک. همین نوشتار، ج ۱، ص ۵۳۱).

از آن چه بیان شد دانسته می‌شود که مفاهیم اعتباری، اموری ذهنی و معلوم برای ما می‌باشند، اما مصداقشان یا خارجی محض است که هرگز وارد ذهن نتواند شد؛ مانند وجود و امور منطبق به آن و یا بطلان صرف است [که نه وارد ذهن تواند شد و نه در خارج تحقق خواهد یافت]؛ مانند عدم و یا ذهنی صرف است که راهی به سوی وجود خارجی ندارد [و فقط در ذهن تحقق می‌یابد؛ مانند کلی].

حقیقی - مفهوم ماهوی؛ مانند: سفیدی، درخت، انسان یا معقول اولی،  
مفاهمی که هم در خارج موجود می‌شود و هم در ذهن

مفهوم کلی  
=  
معقول

الف: مفاهیمی که حیثیت مصداقشان در خارج  
بودن است؛ مانند وجود و صفات حقیقی وجود.

معقول  
ثانوی  
فلسفی

ب: مفاهیمی که حیثیت مصداقشان در خارج  
نبودن است؛ مانند عدم.

اعتباری معقول  
ثانوی:

معقول ثانوی منطقی، مفاهیمی که حیثیت مصداقشان در  
ذهن بودن است.

نحوه دست‌یابی ذهن به مفاهیم اعتباری

از آن چه بیان شد دانسته می‌شود که مفاهیم اعتباری از خارج انتزاع نشده‌اند - چرا که مفاهیمی ماهوی نیستند که هم در خارج و هم در ذهن تحقق یابند - اما در عین حال از مصادیق انتزاع شده‌اند، به شهادت آن که این مفاهیم یک سری علوم حصولی

هستند که آثار بر آنها بار نمی‌شود. [در بحث‌های گذشته روشن ساختیم که تشکیل یک مفهوم و یک علم حصولی در ذهن متوقف بر ارتباط با مصداق آن مفهوم است.<sup>۱</sup>] بنابراین، باید گفت این مفاهیم از مصادیقی که در ذهن هستند، انتزاع شده‌اند.

### نحوه انتزاع مفاهیم ذهنی یا معقولات ثانوی منطقی

نحوه انتزاع آن دسته از معانی که حیثیت مصادیق آنها حیثیت بودن در ذهن می‌باشد [مانند کلی، ذاتی، عرضی، جنس و فصل] بدین شرح است که: ذهن ما می‌تواند مفهومی را که از خارج انتزاع نموده است، مصداق قرار دهد و خودش را لحاظ کند، [نه آن که آن را مرآتیی برای لحاظ خارج قرار داده و در آن بگردد.] در این نگاه، عقل ضرورتاً خواص و ویژگی‌هایی را در آن مفهوم می‌یابد و برای آن اعتبار می‌کند.

فی‌المثل پس از آن که مفهوم انسان را از چند فرد خارجی - مانند حسن و حسین و تقی - برگرفت، آن مفهوم را می‌گیرد و آن را در همان حال که یک مفهوم ذهنی [و حاکی از مصادیق خارجی خود] است، مصداق قرار می‌دهد و به خواص و ویژگی‌هایی که آن را در برگرفته، نظر می‌افکند؛ مثلاً می‌یابد که آن مفهوم بیانگر تمام ماهیت مصادیق خود است، (= نوع)؛ یا بیانگر جزء ماهیت افرادش است (= جنس و یا فصل) و یا حاکی از یک ویژگی بیرون از ذات مصادیق خود می‌باشد، که یا مساوی با آن است (= خاصه) و یا اعم از آن می‌باشد (= عرض عام). هم چنین می‌یابد که آن مفهوم قابل صدق بر مصادیق متعدد است (= کلیت) و به همین ترتیب، [و در این لحاظ مفاهیمی مانند نوع، جنس، فصل و غیر آن را از آن مفهوم انتزاع می‌کند.]

۱. حاصل آن که ذهن دارای مراتب است. در یک مرتبه مفهومی به نام «انسان» در

ذهن به وجود می‌آید و به وسیله آن مفهوم مصادیق خاص آن مفهوم ادراک می‌گردد. در این مرتبه نگاه به مفهوم یک نگاه طریقی است، یعنی در مفهوم نظر می‌شود، نه به مفهوم؛ چونان آینه‌ای که در آن نظر می‌افکنیم تا تصویری را که منعکس می‌کند، مشاهده کنیم. در این لحاظ خصوصیات خود مفهوم به هیچ وجه ملحوظ نمی‌شود و تنها محکی مفهوم است که مورد لحاظ است، نه حاکی و نه نحوه حکایت و چگونگی‌های آن؛ همان گونه که در نگاه طریقی به آینه، تنها تصویری که آینه ارائه می‌دهد، مشاهده می‌شود و ویژگی‌های خود آینه مورد لحاظ نیست.

اما در مرتبه‌ای دیگر ذهن همین مفهوم را، که ادراک او از مصادیق خارجی خاص است، متعلق ادراک دومی قرار می‌دهد؛ یعنی به خود مفهوم نظر می‌کند تا احکام و ویژگی‌های آن را لحاظ نماید؛ مانند کسی که به آینه نظر می‌کند تا از چگونگی خود آینه مطلع گردد، که آینه تمیز است یا کثیف، تصویر را واضح نشان می‌دهد یا غیر واضح، مقعر است یا محدب و مانند آن. در این بررسی است که ذهن از مفهوم مورد نظر مفاهیم دیگری را انتزاع می‌کند؛ مفاهیمی که فقط در ذهن مصداق می‌یابند. در واقع مرتبه‌ای از ذهن حاکی می‌شود از مرتبه‌ای دیگر از آن و دسته‌ای از مفاهیم مصداق واقع می‌شوند برای گروه دیگری از مفاهیم. از این جادانسته می‌شود قضایایی که محمول آنها از چنین مفاهیمی (معتولات ثانوی منطقی) تشکیل یافته است، قضایای ذهنی خواهند بود، که موطن ثبوت و نفس الامر آنها مرتبه‌ای از ذهن می‌باشد.

#### [۴] نحوه انتزاع معتولات ثانوی فلسفی: مفهوم وجود و امور ملحق به آن

به نظر می‌رسد مفاهیمی که حیثیت مصادیق آنها حیثیت بودن در خارج است، از حکمی که در قضایای موجه تحقق دارد، انتزاع شده است و مفاهیمی که حیثیت مصادیقشان حیثیت نبودن در خارج است، از فقدان حکم در قضایای سلبه

به دست آمده است.

[۵] توضیح مطلب آن که: نفس نخستین باز که از راه حس به پاره‌ای از ماهیات محسوس [مانند سفیدی گچ خاصی که آن را مشاهده می‌کند] دست می‌یابد، آن ماهیت را می‌گیرد و در خزانه خیال بایگانی می‌کند. و آن‌گاه که آن را دوباره<sup>۱</sup> و یا در زمان دوم<sup>۲</sup> ادراک می‌کند و برای بایگانی در خزانه خیال آن را اخذ می‌کند، آن مفهوم را غیب مفهوم می‌کند پیش از این ادراک کرده بود، منطبق بر او می‌یابد. این همان حمل، یعنی اتحاد دو مفهوم در وجود،<sup>۳</sup> می‌باشد. آن‌گاه که نفس مفهوم را چند بار اعاده کند و سپس آن مفاهیم را یکی گرداند. این یک حکم و یک فعل صادر از نفس خواهد بود.<sup>۴</sup> در حین حال که یک فعل نفسانی است، ویژگی حکایت از خارج را نیز دارا می‌باشد.<sup>۵</sup> این فعل موجب اعتبار<sup>۶</sup> یک نسبت وجودی و یک وجود رابط است که قائم

۱. مانند آن حاکم سابق دیگری از سفیدی را ادراک می‌کند؛ مثلاً سفیدی کاغذ و برف را مشاهده می‌کند.

۲. مانند آن جا که متذکر می‌شود و ماهیتی را که قبلاً مشاهده کرده بود، در ذهن خود اعاده می‌کند. بی آن‌که فرد جدیدی را مشاهده کند و ماهیت را از آن متزاع نماید و یا مانند آن حاکم به طور مستمر به یک مصداق نظر می‌کند و هر آن، مفهومی را آن در ذهن خود تشکیل می‌دهد.

۳. مقصود از وجود در عبارت بالا، معنای اعم آن است که شامل وجود ذهنی و وجود خارجی، هر دو می‌گردد. پس اگر اتحاد در مفهوم در وجود ذهنی باشد، حمل اولی میان آنها برقرار خواهد بود و اگر اتحاد در مفهوم در وجود خارجی نه در وجود ذهنی، میان آنها حمل شایع برقرار می‌شود و البته در مثال بالا حمل اولی است.

۴. نیاز به اعاده مکرر برای آن است که حکم یک نسبت وجودی است و از این رو نیازمند دو طرف، که همان موضوع و محمول است می‌باشد؛ در یک اعاده موضوع و در اعاده دوم، محمول حکم در ذهن تشکیل می‌شود. ۵. ظاهر عبارت فوق آن است که حمل یک چیز و حکم چیز دیگری است؛ بدین صورت که حکم عبارت است از این که نفس اتحاد دو مفهوم در وجود را بیابد و آن را درک کند و حکم عبارت است از بینا و وحدت آنها و این که نفس آن دو را یکی گرداند. البته از برخی دیگر از کلمات مؤلف بزرگوار چنین فرقی میان حمل و حکم به دست نمی‌آید، بلکه یگانگی حمل و حکم مستفاد می‌شود. (ر. ک: اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۲۳).

۶. ر. ک: همین نوشتار، ص ۱۰۷ - ۱۱۰.

۷. اشاره است به آن چه در فصل اول از مرحله دوم بیان شد و آن این که در قضایای مشتمل بر حمل اولی<sup>۱</sup> مانند «سفیدی است» رابط، وجود ندارد مگر بر حسب اعتبار ذهنی، چرا که معنا ندارد بیان شیء را نمودن نسبت و رابط برقرار باشد. (ر. ک: همین نوشتار، ج ۱، ص ۱۱۲)

به دو طرف خود می‌باشد.

**۱۶]** پس از تشکیل حکم، نفس می‌تواند آن حکم را، که در حقیقت فعل نفس است، تصور نماید و با آن که یک وجود رابط است، نظر استقلالی به آن کند و آن را در حالی که مضاف به موصوف خود است، ادراک نماید. [در اثر این نظر استقلالی به حکمی که در قضیه «سفیدی، سفیدی است» وجود دارد، مفهوم «وجود سفیدی» در ذهن نقش می‌بندد]. آن‌گاه نفس قیدش را حذف می‌کند و مفهوم «وجود» را به صورت مفرد و بدون آن که مضاف به چیزی باشد، ادراک می‌نماید. بدین نحو مفهوم وجود از حکم انتزاع می‌شود و بر مصداق خارجی اش اطلاق می‌گردد. البته حیثیت مصادیق مفهوم «وجود»، حیثیت بودن در خارج است و لذا اموری که این مفهوم بر آن صدق می‌کند، تنها مصداق آن مفهوم است و نمی‌تواند فرد آن به شمار آید؛ به گونه‌ای که مفهوم وجود در آن مأخوذ باشد، آن‌طور که مفهوم ماهیت در افرادش مأخوذ است.

[حاصل آن‌که: مفهوم «وجود» مصداق دارد، اما فرد ندارد. برخلاف مفاهیم ماهوی که هم مصداق دارند و هم فرد. زیرا فرد یک شیء، عبارت است از همان شیء، مشروط به خصوصیات و ویژگی‌هایی که به آن ضمیمه شده است؛ مثلاً فرد انسان، همان انسان است که عوارض و قیود خاصی را واجد می‌باشد؛ مانند وزن خاص، رنگ، خاص، زمان و مکان خاص. پس فرد یک ماهیت همان ماهیت است، اما مشروط به یک سری خصوصیات فردی. و چون مفهوم وجود، عین وجود خارجی و نفس آن نمی‌باشد، رابطه میان این مفهوم با وجودهای خارجی را نمی‌توان رابطه مفهوم با فرد به شمار آورد.]

پس از تشکیل مفهوم «وجود» در نفس، ذهن از مصادیق این مفهوم، صفات و ویژگی‌های خاص «وجود» را انتزاع می‌کند؛ مانند وجود، وحدت، کثرت، قوه، فعل و غیر آن.



[حاصل سخن مؤلف گرامی رحمه الله آن است که نفس مفهوم وجود را از حکم و نسبتی که میان موضوع و محمول قضیه انشا و ایجاد می‌کند، به دست می‌آورد. حکم یک وجود رابط است که نقش میان دو جزء قضیه ایجاد می‌کند و این وجود رابط دو جنبه دارد: از یک سو، یک فعل نفسانی و وجود خارجی است که نفس به آن علم حضوری دارد؛ از سوی دیگر، یک مفهوم است که حکایت از اتحاد موضوع و محمول در خارج می‌کند. به دیگر سخن؛ حکم چیزی است که هم به حمل اولی وجود است و هم به حمل شایع، در عین حال یک وجود رابط و یک معنی حرفی و غیر مستقل است و لذا نمی‌تواند از وجودهای مستقل حکایت کند. لکن نفس پس از آن که نظر استقلالی به آن نمود، مفهوم اسمی وجود را، ابتدا به طور مقید و سپس با حذف قید و به طور مطلق، از آن به دست می‌آورد. به طور کلی نفس می‌تواند به معانی نسبی و حرفی به طور مستقل نظر کند و از آنها معانی اسمی مناسب را به دست آورد.]<sup>۱</sup>

#### [۷] نحوه انتزاع مفهوم عدم

آن‌گاه که نفس به یکی از ماهیات محسوس [مانند سفیدی] دست یافت و آن را در خزانه خیال پایگانی نمود و سپس ماهیت دیگری مباین با آن را درک کرد [مانند سیاهی]، در این صورت ماهیت دوم را عین ماهیت نخست و منطبق بر آن نخواهد یافت، برخلاف فرض پیشین [؛ آن‌جا که ماهیت سفیدی را برای بار دوم و یا در لحظه دوم ادراک می‌کرد] که ماهیت دوم را عین ماهیت نخست می‌یافت. پس اگر نفس، ماهیت سفیدی و ماهیت سیاهی را پس از پایگانی نمودن آنها، در خود حاضر آورد، کاری را که در فرض پیشین نسبت به ماهیت تکرار شده انجام می‌داد، میان این دو

ماهیت انجام نخواهد داد؛ یعنی حکم به اتحاد آن دو نخواهد کرد، اما در عین حال نفس این «عدم فعل» را یک «فعل» برای خود اعتبار می‌کند که همان «سلب حمل» در برابر «حمل» می‌باشد. آن گاه در حالی که مضاف به طرفین خود است، نفس به آن نظر استقلالی کرده و مفهوم «سلب محمول از موضوع» را از آن به دست می‌آورد. و سپس قید آن را حذف نموده و آن را به طور مطلق تصور می‌کند و بدین صورت مفهوم سلب و عدم در نفس نقش می‌بندد. پس از تشکیل مفهوم عدم در ذهن، نفس برای آن ویژگی‌هایی را ضرورتاً اعتبار می‌کند [و خواص و احکام عدم را به ناپاچار ادراک و ملاحظه می‌کند]؛ احکامی مانند: نبودن امتیاز میان عدم‌ها و تمیز یافتن عدم‌ها از یک دیگر به واسطه اضافه به موجودات.

[توضیح این که: پس از آن که نفس مثلاً یک تکه گچ سفید را مشاهده نمود و به مفهوم سفیدی دست یافت، اگر یک قطعه زغال سیاه را مشاهده کند، مفهوم سیاهی در ذهن او نقش می‌بندد و وقتی این مفهوم را با مفهوم سفیدی بسنجد، ملاحظه می‌کند که این مفهوم بر مفهوم نخستین (سفیدی) منطبق نمی‌شود؛ آن گونه که مفهوم نخستین روی خود می‌خواهد و بر خودش منطبق می‌گشت. یعنی نفس ملاحظه می‌کند که سفیدی با سفیدی به گونه‌ای است و با آن نسبتی دارد که آن نسبت را میان سفیدی و سیاهی نمی‌یابد. در مورد اول یک حمل برقرار می‌شود و در مورد دوم «عدم حمل» است؛ یعنی ذهن نسبتی که میان سفیدی و سفیدی بود، میان سفیدی و سیاهی نمی‌یابد. در مورد اول نفس کاری انجام می‌دهد و حکمی ایجاد می‌کند، اما در صورت دوم کاری انجام نمی‌دهد.

و چون خود را در اولین مرتبه یا پس از تکرار حکم اثباتی، نسبت ساز و حکم ساز

۱. مقصود از «سلب حمل» همان «عدم حمل» است، زیرا بنا بر نظر مؤلف گرامی در قضیه سائبه «عدم حمل» است نه «سلب حمل» به معنای «حکم به نبودن حمل». به همین دلیل در دنباله کلام عدم را به عنوان بیان بر سلب عطف کرد و فرمود: «بدین صورت مفهوم سلب و عدم در نفس نقش می‌بندد».

می‌یابد، کار انجام ندادن (عدم فعل) خود را کار پنداشته و نبودن نسبت اثباتی میان سفیدی و سیاهی را نسبت دیگری مغایر با نسبت اثباتی می‌اندیشد و در این حال یک نسبت پنداری به نام «نیست» در برابر نسبت خارجی «است» پدیدار می‌گردد. اگر چه در قضیه: «سفیدی سیاهی نیست» نفس میان موضوع و محمول کاری انجام نداده است، ولی این تهی دست ماندن و کار انجام ندادن را برای خود کار پنداشته و آن را در برابر کار نخستین، کار دومی قرار می‌دهد: «نیست در برابر است». و چون نفس کار خود را، که همان حکم است، با یک صورت ذهنی (این اوست) حکایت می‌کرد، برای فقدان کار نیز، به مناسبت این که در جای کار نشسته، صورتی ساخته و آن را حکایت می‌کند. پس از تشکیل مفهوم حرفی و رابط «نیست» که در واقع همان «نه است» یعنی «عدم وجود رابط» می‌باشد، نفس با نظر استقلالی به آن، مفهوم اسمی و مستقل عدم را، ابتدا به صورت مضاف و سپس به طور مطلق، به دست می‌آورد.<sup>۱</sup>

### چند نکته

[۸] از آن چه بیان شد اموری چند، دانسته می‌شود: از جمله:

- ۱- مفاهیمی مانند علم و حیات که بر واجب و ممکن، هر دو، اطلاق می‌شوند، مفاهیم اعتباری به شمار می‌روند، زیرا اگر از مفاهیم حقیقی و ماهوی باشند، واجب دارای ماهیت خواهد بود و او برتر از آن است که ماهیت داشته باشد. (زیرا ماهیت حاکی از حد وجود است و تنها وجودهای ممکن که حدود و قیود عدمی آنها را احاطه کرده است، دارای ماهیت می‌باشند اما واجب تعالی که محض وجود و وجود محض است و هیچ حدی جز بی حدی ندارد، هرگز منشأ انتزاع هیچ ماهیتی واقع

نمی‌شود و هیچ مفهوم ماهوی بر او حمل نتواند شد.]

[۹] ۲- مفاهیمی مانند حرکت، که بر بیش از یک مقوله حمل می‌شوند، نیز از مفاهیم اعتباری محسوب می‌شوند، زیرا اگر یک مفهوم حقیقی و ماهوی باشند، آن مفهوم [مندرج در بیش از یک مقوله خواهد بود و در نتیجه] بیش از یک جنس [در عرض واحد] خواهد داشت، و این محال است [، زیرا مستلزم آن است که یک ماهیت در عین حال که یک ماهیت است، چند ماهیت باشد].<sup>۱</sup>

[۱۰] ۳- مفاهیم اعتباری حد ندارند و در حد هیچ ماهیتی به عنوان جنس آن ماهیت واقع نمی‌شوند.<sup>۲</sup> و هم چنین سایر صفات مخصوص به ماهیات، مانند کلیت<sup>۳</sup> [نه حد دارند و نه جنس ماهیت واقع می‌شوند] مگر با نوعی توسع در معنای حد.<sup>۴</sup>

[توضیح این که، مفهوم اعتباری، امری غیر ماهوی بوده و تحت هیچ یک از مقولات مندرج نمی‌شود، لذا نه جنس و فصل دارد، تا بتوان از آن جنس و فصل یک تعریف حدی برای آنها ارائه داد، و نه خودش جنس ماهیتی است، تا بتواند جزء تعریف آن ماهیت قرار گیرد. البته در مقام تعریف این دسته از مفاهیم می‌توان چیزی

۱. ر. ک: همین نوشتار، فصل پنجم از مرحله پنجم، ج ۱، ص ۲۷۸.

۲. اگر چه ممکن است به عنوان فصل در حد یک ماهیت واقع شوند، زیرا فصل از سطح ماهیت نیست، بلکه از سطح وجود می‌باشد. (ر. ک: همین نوشتار، ج ۱، ص ۲۸۵).

۳. اگر در تعریف کلی گفته شده که مفهومی است که بر بیش از یک فرد می‌تواند متعلق گردد در این صورت از صفات مخصوص به ماهیات خواهد بود، اما اگر در تعریف آن گفته شود: «کلی مفهومی است که بر بیش از یک مصداق می‌تواند صدق کند»، در این صورت اختصاص به ماهیات نخواهد داشت.

۴. ظاهر کلام مؤلف رحمه الله همان است که در بالا بیان شد و این اشکال بر آن وارد می‌شود که صفات ماهیات حدود بخشی از مفاهیم اعتباری را تشکیل می‌دهند و عطف آنها بر مفاهیم اعتباری به صورت: «و كذلك سایر الصفات الخاصة بالماهيات» که ظهور در مباحث میان آن در دارد، صحیح نیست. برای رفع این اشکال، عبارت را به گونه‌ای دیگر نیز می‌توان تفسیر کرد و آن این که: «همان گونه که مفاهیم اعتباری حد ندارند، سایر صفات مخصوص به ماهیات، مانند کلیت، نیز ندارند. مگر آن که در مفاهیم آن صفات توسعه داده شود به گونه‌ای که ماهیات اعتباری را نیز در برگیرند».

را که به منزله جنس و فصل آن می‌باشد، به کار برد و تعریفی که به منزله حد آن می‌باشد، برای آن ارائه داد.

### [۱۱] اصطلاحات دیگر واژه «اعتباری»

واژه «اعتباری» در اصطلاحات اهل معقول معانی دیگری - غیر از آن چه گذشت - نیز دارد، که از بحث فعلی ما بیرون است. [در ذیل به برخی از این اصطلاحات اشاره می‌شود].

۱- اعتباریت در برابر اصالت به معنای منشأ بودن بالذات برای آثار، که در بحث اصالت وجود و ماهیت از آن گفت و گو شد. [بنابراین اصطلاح، اعتباری چیزی است که تحققش و منشأ آثار بودنش بالعرض می‌باشد، در برابر اصیل به معنای آن چه تحقق و منشأ آثار بودنش بالذات می‌باشد].

۲- اعتباری به معنای آن چه وجود منحاز و مستقل از غیر خود ندارد، در برابر حقیقی که وجود منحاز و مستقل از غیر دارد. بنابراین اصطلاح، مقوله اضافه که موجود به وجود موضوع خود است، امری اعتباری است، برخلاف جوهر که موجود فی نفسه است.<sup>۱</sup>

### [۱۲] اعتبارات اجتماعی

۳- اصطلاح سوم اعتباری، آن معنای تصویری [مانند ریاست و مالکیت] و یا

۱. ظاهر کلام مؤلف گرامی این است که مقصود از وجود منحاز و مستقل در این جا وجود فی نفسه، اعم از نفسه و لغیره، است. در قیاس وجود رابط و فی غیره، در این صورت، مثالی که برای وجود اعتباری آورده‌اند، سائیم خواهد بود، زیرا مقوله اضافه دارای وجود فی نفسه است، لذا در شمار ماهیات قرار گرفته است. آری، اضافه به معنای نسبت - نه به معنای هیئت حاصل از نسبت مکرر - وجود رابط و فی غیره، دارد که موجود به وجود طرفین خود می‌باشد و بنابراین وجودش اعتباری خواهد بود. شایان ذکر است که در بدایة الحکمة به جای مقوله اضافه، «اضافه آمده» است.

تصدیقی [مانند علی رئیس است و من مالک این کتاب هستم] است که در ورای ظرف عمل تحقق ندارد. [مثلاً تحقق ریاست اعتباری به آن است که رئیس در شئون دیگران تصرف کند و دیگران به دستورهای وی گردن نهند؛ به دیگر سخن: این معانی از مشهورات بالمعنی الاخص می‌باشند؛ یعنی مفاهیمی هستند که عقلاً بر آن توافق کرده‌اند و واقعیتی ورای این تطابق آرا ندارند.]

بازگشت اعتبار - بدین معنا - به آن است که مفاهیم حقیقی و نفس‌الامری [یعنی مفاهیمی که مصداق واقعی دارند، خواه مفهوم ماهوی باشد و یا معقول ثانوی] با همان حدود<sup>۱</sup> و مشخصاتشان برای انواع گوناگون اعمال، که حرکات مختلفی را تشکیل می‌دهند و نیز برای متعلقات این اعمال، به قصد دست‌یابی به یک سلسله اهداف مطلوب در زندگی «استعاره» می‌شوند.

[از آن‌جا که مؤلف<sup>۲</sup> بازگشت اصطلاح سوم اعتبار را به «استعاره» می‌داند و آن را نوعی استعاره به شمار می‌آورند که برای تنظیم امور اجتماعی و سامان دادن به روابط میان افراد یک جامعه انجام می‌پذیرد، لازم است این نکته را یادآور شویم که در مورد حقیقت استعاره دو نظر کاملاً مختلف وجود دارد:

الف: غالب علمای ادب معتقدند که استعاره نوعی مجاز لفظی است، که در آن علاقه میان معنای حقیقی (موضوع له) و معنای مجازی (مستعمل فیهِ) علاقه مشابهت است. در نظر ایشان استعاره چیزی نیست جز به کار بردن یک لفظ به جای لفظ دیگر، در جایی که میان معنای آن دو لفظ مشابهت وجود داشته باشد، به منظور اثبات یکی از اوصاف «مشبه به» برای «مشبه»؛ مثلاً وقتی فرد شجاعی وارد می‌شود به جای آن که بگویند: «شجاع آمد»؛ می‌گویند: «شیر آمد». به عقیده این گروه لفظ «شیر» در

۱. مقصود از «حدود» معنای اصطلاحی آن، که اختصاص به ماهیات دارد، نیست، بلکه اعم از آن می‌باشد، زیرا بسیاری از مفاهیم اعتباری از استعاره مفاهیم غیرماهوی به دست آمده است؛ مانند مالکیت، که بازگشت معنای حقیقی آن به حیثیت است.

عبارت فوق به معنای «مرد شجاع» است و مجازاً در آن استعمال شده است.

ب: نظر گروه دیگری از اهل ادب، که در رأس ایشان سکاکی قرار دارد، آن است که: استعاره از شئون الفاظ نیست، بلکه شأن معانی است؛ یعنی از اعمال مخصوص ذهن است. به عقیده این گروه، هنگام استعاره هیچ گاه لفظ از جای خود تکان نمی‌خورد و در غیر معنای اصلی خود استعمال نمی‌شود.

استعاره یک عمل نفسانی و ذهنی است؛ یعنی انسان در ذهن خود فرض و «اعتبار» می‌کند که مثبه یکی از مصادیق مثبه به است و خارج از آن نیست؛ یعنی حد و مفهوم مثبه به را در تخیل خود بر مثبه منطبق می‌سازد. بنابراین، در مثال بالا، گوینده وقتی می‌گوید: «شیر آمد»، لفظ شیر را در همان معنای حقیقی و موضوع له خودش (حیوان درنده‌کذاشی) استعمال کرده است؛ بدین نحو که ابتدا در خیال خود آن مرد شجاع را مصادقی از شیر اعتبار کرده، و حد شیر را بر آن منطبق ساخته و آن گاه لفظ شیر را در مورد او به کار برده است.

مؤلف بزرگوار نظریه دوم را صحیح می‌دانند، از این رو، استعاره را به «مفهوم» اسناد داده‌اند، نه به «لفظ» و فرمودند: «و مأل الاعتبار بهذا المعنى الى استعارة المفاهيم النفس الامرية...»<sup>۱</sup>

۱. خلاصه نظریه مؤلف درباره معنای استعاره، که معنای اعتباری را نیز در برمی‌گیرد، چنین است: اولاً: این معنای اگر در ظرف خارج مطابق ندارند، اما در ظرف توهم مطابق دارند. ثانیاً: مصادیق و همی این معنای نا وقتی احساسات و دواعی وجود دارند، مصادیق آن مفاهیم می‌باشند و با از میان رفتن آنها از میان می‌روند و نیز با تباین آنها متبدل می‌شوند. ثالثاً: هر یک از این معنای و همی روی حقیقت استوار است؛ یعنی هر حد و همی که به یک مصادیق داده می‌شود، مصادیق واقعی دیگری نیز دارد که آن مفهوم از آن گرفته شده است. رابعاً: این معنای و همی در عین حال که واقعی نیستند، اما دارای آثار واقعی می‌باشند. خامساً: در تعریف استعاره می‌توان گفت: استعاره عبارت است از این که با عوامل احساسی حد چیزی را به چیز دیگری بدهیم تا آثاری که با عوامل احساسی خود ارتباط دارد، منسوب شود. سادساً: چون منشأ این ادراکات و معنای یک سری عوامل احساسی است، این معنای با علوم حقیقی ارتباط تولیدی ندارند و بر آنها برهان نمی‌توان اقامه کرد (برای توضیح بیشتر و که اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۱۴۸ تا ص ۱۵۵).

### نمونه هایی از اعتبارات اجتماعی

۱- اعتبار ریاست برای بزرگ و زمام دار یک جامعه، برای بیان آن که نسبت آن فرد به جامعه هم چون نسبت [رأس و سر] به بدن می باشد، در این جهت که امور بدن را تدبیر کرده و اعضای آن را به آن چه باید انجام دهند، رهنمون می گردد. [در این جا رابطه ای که به طور تکوینی و حقیقی میان سر و سایر اعضای بدن وجود دارد، میان بزرگ یک جامعه و سایر افراد آن اعتبار می شود و مفهوم «رئیس» به نحو استعاره بر آن فرد اطلاق می گردد.]

۲- اعتبار مالکیت برای زید، مثلاً نسبت به آن چه حیازت و جمع آوری نموده است.<sup>۱</sup> [مانند هیز می که از جنگل گردآوری کرده است.] این اعتبار برای بیان آن است که تنها زید می تواند در آن اموال، به هر نحو که بخواهد، تصرف نماید؛ یعنی همان رابطه ای که مالک حقیقی، مانند نفس که حقیقتاً مالک قوا و نیروهای خویش است، نسبت به ملک خود دارد، میان زید و آن اموال اعتبار می شود.

[نفس حقیقتاً و تکویناً مالک بینایی، شنوایی و سایر قوای خویش است و در آنها به هر نحو که بخواهد تصرف می کند. اراده هیچ کس نمی تواند جای گزین اراده فرد در به کارگیری نیروها و قوای او گردد. چنین رابطه ای حقیقتاً میان انسان با اشیای خارجی وجود ندارد. در مثال بالا، نسبت زید و عمرو در واقع و عالم تکوین به آن هیزم ها یک سان است؛ اما جامعه رابطه مالکیت را میان زید و آن هیزم ها اعتبار می کند و یک اختصاص اعتباری و پنداری میان آن دو برقرار می سازد و آثار و نتایج عملی خاصی بر آن بار می کند. این همه به منظور تنظیم امور جامعه و جلوگیری از هرج و مرج و تعدیات اجتماعی صورت می گیرد.]

۱. اشاره است به این حکم فقهی که «من حار ملک یعنی کسی که مال مباحی را حیار کند و بر آن تسلط یابد، مالک آن می گردد.



۳- اعتبار زوجیت میان مرد و زن، تا دو زوج در آن چه بر مجموع آن دو مترتب می‌گردد، مشترک باشند؛ آن چنان که در زوج عددی مشاهده می‌شود. [اعتبار زوجیت میان مرد و زن، وحدتی را میان آن دو برقرار می‌سازد، که زمینه را برای آن که احکام مشترکی بر آن دو مترتب شود، فراهم می‌سازد.]

### [۱۳] امور اعتباری یاد شده حد ندارد

از آن چه بیان شد دانسته می‌شود که امور اعتباری یاد شده «حد» ندارند و نیز «برهان» بردار نیستند.

دلیل «حد» نداشتن امور اعتباری آن است که این امور ماهیت ندارند و تحت هیچ یک از مقولات مندرج نمی‌شوند و لذا جنس ندارند و چون جنس ندارند فصل نیز نخواهند داشت، [، زیرا فصل چیزی است که شیء را از آن چه در جنس با او مشترک است تمییز می‌دهد.] و چون فصل ندارند «حد» نیز نمی‌توانند داشته باشند، [زیرا قوام حد به فصل است. اگر فصل همراه با جنس فریب باشد، حد نام تشکیل می‌شود و اگر با جنس قریب همراه نباشد، حد ناقص تشکیل می‌گردد.]

آری، برای امور اعتباری حدودی را می‌توان به نحو استعاره در نظر گرفت. این حدود جزو حقایقی است که مفاهیم آنها برای این امور اعتباری استعاره گرفته شده است [و البته این امر اختصاص به مواردی دارد که مفاهیم استعاری خودشان در اصل مفاهیم ماهوی بوده باشند، اما اگر آن مفاهیم، غیر ماهوی باشند - مانند مالکیت - حد استعاری نیز برای آنها نمی‌توان فراهم ساخت.]

### [۱۴] امور اعتباری یاد شده برهان بردار نیستند

دلیل این که بر امور اعتباری نمی‌توان برهان اقامه کرد، آن است که مقدمات برهان باید ضروری، دائمی و کلی باشند. [در باب برهان مقصود از «ضرورت» همان

ضرورت در صدق است؛ یعنی قضیه ضروری، آن است که صدقش واجب و کذبش ممنوع می باشد، خواه جهت قضیه ضرورت باشد، یا امکان و یا چیز دیگر و مقصود از «دوام» نیز دوام در صدق است. پس قضیه دائمه قضیه‌ای را گویند که همیشه صادق است، خواه ثبوت محمول برای موضوع دائمی باشد، یا نباشد. هم چنین مقصود از «کلیت»، کلیت در صدق است. قضیه کلی در باب برهان به قضیه‌ای اطلاق می شود که در مورد همه افراد مذکور در قضیه و در همه احوال آن افراد صادق باشد؛ خواه سور قضیه «کل» باشد و خواه سور آن «بعض» باشد.<sup>۱</sup>

شرایط سه گانه فوق تنها در قضایای واقعی، که با نفس الامر تطابق دارند، تحقق می یابد و مقدمات اعتباری که صرفاً یک سری ادعا است، چگونه می تواند حاکی از یک واقعیت باشد و با نفس الامر تطابق داشته باشد. [امور اعتباری قراردادهایی است که انسان بر اساس اغراض و اهداف خاص و تحت تأثیر امیال و گرایش های درونی خود آنها را «وضع» کرده است و هر گاه بخواهد آنها را لغو می کند و امر دیگری را به جای آن اعتبار خواهد کرد. قضایای اعتباری در واقع یک سری دروغ های مفیدند، که در خارج و نفس الامر مطابق ندارند و تنها در ظرف توهم مطابق دارند. این مصادیق و همی تا آن جا که احساسات و دواعی وجود دارند، دارای آن حدود می باشند و با از میان رفتن آنها از میان می روند و با تبدیلی آنها متبدل می شوند. چنین اموری را هرگز نمی توان «ضروری، دائمی و کلی» به شمار آورد.]

### [۱۵] قیاس جاری در مورد اعتباریات قیاس جدلی است

از آن چه گذشت هم چنین روشن می شود که قیاس جاری در مورد اعتباریات

۱. از تفسیری که برنی کیت و دوام بیان شد دانسته می شود که این در امر بیانگر یک مطلب است و از دوام صدق قضیه در همه شرایط و احوال می باشد. از این روست که مؤلف گرامی رحمته در «رساله برهان» در مقام بیان شرائط مقدمات برهان تنها کلیت را ذکر می کند و در تفسیر آن می گوید: «ان يكون المحکم ثابتاً للموضوع في جميع الازمت و جميع الافراد» (وسائل سبعة، ص ۲۹).

همان «جدل» است، که مقدمات آن از قضایای مشهور و مسلم فراهم می‌گردد. [قضایای مشهور گزاره‌هایی را گویند که آرای عقلا بر آن تطابق دارد و واقعیاتی جز تطابق آرا عقلا ندارد و علت مشهور بودن آنها نیز در حقیقت همین تطابق آرا است. البته منشأ توافق آرای عقلا بر این گونه قضایا یا حفظ نظام و بقای نوع است و یا ضمیر اخلاقی و فطرت سلیم انسانی و با اموری دیگر.<sup>۱</sup> و قضایای مسلم گزاره‌هایی است که طرفین گفت و گو، بنا بر پذیرش آن نهاده‌اند، اگر چه در واقع کاذب و دروغ باشد.] از میان قضایای اعتباری آنهایی که آثاری متناسب با اهداف و اغراض [فرد و جامعه] داشته باشد، مورد قبول و پذیرش است و آنهایی که بیهوده بوده و [چنین] آثاری بر آنها مترتب نمی‌گردد، مردود و باطل می‌باشد.

۱. قضایای مشهور دارای اصطلاح دیگری نیز هست که اعم از اصطلاح فوق می‌باشد و آن عبارت است از مطلق قضایایی که نزد مردم شهرت دارد؛ اگر چه سبب اشتهار آنها بداهت آنها بوده باشد. در این جا مقصود از مشهورات، همان مشهورات بالهستی الاخص است.

## في العلم الحضورى وانه لا يختص بعلم الشيء بنفسه

[١] قد تقدّم أنّ كلّ جوهر مجرد فهو لتمام ذاته حاضرٌ لنفسه بنفسه وهويته الخارجيّة، فهو عالمٌ بنفسه علماً حضورياً.

[٢] وهل يختصّ العلم الحضورى بعلم الشيء بنفسه أو يعلمه وعلم العلة بمعلولها وعلم المعلول بعلمه؟ ذهب المشاؤون إلى الأوّل، والإشراقيّون إلى الثاني، وهو الحقّ. وذلك لأنّ وجود المعلول وجود رابطٌ بالنسبة إلى وجود علته قائم به غير مستقلّ عنه بوجه، فهو أعني المعلول حاضرٌ بتمام وجوده لعلمته، غير محجوب عنها، فهو بنفس وجوده معلوم لها علماً حضورياً إن كانا مجردين.

وكذلك العلة حاضرةٌ بوجودها لمعلولها الرابط لها القائم بها المستقلّ باستقلالها، فهي معلومة لمعلولها علماً حضورياً إذا كانا مجردين، وهو المطلوب.

[٣] وقد تقدّم أنّ كلّ علم حصولي ينتهي إلى علم حضورى. ومن العلم الحصولي ما ليس بين العالم والمعلوم علّة ولا معلوليّة، بل هما معلولا علّةً ثالثة.

## عدم اختصاص علم حضوری به علم شیء به خودش

### [۱] اثبات علم حضوری مجرد به خودش

پیش از این گذشت که هر جوهر مجردی، از آن جا که ذاتش تام است، با هویت خارجی خود نزد خودش حضور دارد؛ در نتیجه دارای علم حضوری به خودش می‌باشد.<sup>۱</sup>

[توضیح این که: جوهر مجرد دارای یک ذات تام بوده، فعلیت محض و فاقد هر گونه قوه و استعداد است. از این رو، از سایر موجودات متمایز می‌شود، زیرا وجود نسبت، فی غیره بوده و اساساً ذاتی ندارد که متصف به تمامیت شود. و وجود اعراض، لغیره است و به موضوع خودش تعلق دارد و متمم آن می‌باشد؛ لذا تمامیتی برای ذات خودش ندارد. صورت‌های جوهری مادی نیز وجودشان تلغیر است و از این جهت مانند اعراض اند. اما خود ماده، قوه محض است و شائی جز قبول ندارد و از این رو نمی‌توان آن را ذاتی تام به شمار آورد.]

---

۱. در فصول پیشین چنین مطلبی صریحاً بیان نشد، اگر چه می‌توان از آن چه بیان شد آن را استنتاج نمود. مطلب فوق در فصل آینده تبیین می‌گردد؛ از این رو و نیز به دلایل دیگر، مناسب بود این فصل به دنبال فصل بعدی قرار گیرد.

بنابراین، تنها جوهر مجرد است که خودش برای خودش حضور دارد؛ به همین دلیل عالم به خودش می‌باشد، زیرا علم همان «حضور مجرد برای مجرد» است و چون خود هویت و وجود خارجی مجرد نزد خودش حضور دارد، این علم مستقیماً و بدون هیچ واسطه‌ای به وجود خارجی آن مجرد تعلق می‌گیرد. بنابراین، هر موجود مجردی علم حضوری به خودش خواهد داشت.<sup>[۱]</sup>

## [۲] اثبات علم حضوری علت و معلول به یکدیگر

[در این که هر موجود مجردی علم حضوری به خودش دارد، میان فلاسفه اختلافی وجود ندارد. اختلاف در این است که] آیا علم حضوری اختصاص به علم شیء به خودش دارد و یا آن که علم علت به معلولش و علم معلول به علتش را نیز شامل می‌شود. حکمای اشراقی آن را تعمیم داده‌اند که حق با حکمای اشراقی است.

دلیل این که هر علتی علم حضوری به معلول خود دارد آن است که وجود معلول، نسبت به وجود علتش یک وجود رابط و وابسته به وجود علتش بوده، هیچ نحوه استقلالی از آن ندارد. [در یک کلمه: وجود معلول در وجود علتش است.] و بنابراین، معلول با تمام وجودش نزد علتش حضور دارد و از آن محجوب و پنهان نیست. در نتیجه، علت به وجود خارجی معلول، علم حضوری خواهد داشت و البته این در صورتی است که علت و معلول هر دو مجرد باشند. [بنابراین، با بیان فوق عنین حضوری خدای متعال و نیز سایر مجرداتی که در سلسله علل عالم ماده قرار گرفته‌اند، نسبت به عالم ماده اثبات نمی‌شود.]<sup>[۱]</sup>

۱. لازم به ذکر است که حکمای اشراقی در علم حضوری علت به معلول، مجرد بودن معلول را شرط نمی‌دانند و آن را نسبت به معلول‌های مادی نیز تعمیم می‌دهند؛ چنان که مؤلف<sup>۱۰۰</sup> در فصل یازدهم از مرحله دوازدهم بدان

هم چنین علت با وجود خارجی خود نزد معلولش، که عین ربط به علت بوده و وابسته به آن می‌باشد و استقلالش به استقلال آن علت می‌باشد، حضور دارد. بنابراین، معلول، علم حضوری به علت خود دارد و البته این در صورتی است که علت و معلول هر دو مجرد باشند. [بدین صورت علم حضوری علت و معلول به یک دیگر ثابت می‌گردد] و این همان نتیجه مطلوب است.

### [۳] اثبات مواردی از علم حضوری دو معلول یک علت نسبت به یک دیگر

[همان گونه که علت مجرد به معلول مجرد خودش و معلول مجرد به علت مجرد خودش علم دارد، هم چنین دو معلول یک علت سوم، در صورتی که هر دو مجرد باشند، می‌توانند به یک دیگر علم حضوری داشته باشند، زیرا] - همان طور که قبلاً گفته شد - علم حصولی به علم حضوری می‌انجامد؛<sup>۱</sup> بدین معنا که آن چه در نظر بدوی علم حصولی می‌نماید، عبارت است از علم حضوری به موجودات مجرد عقلی و مثالی و مشاهده آنها از دور،<sup>۲</sup> و در برخی از موارد علم حصولی، میان عالم و معلوم رابطه علیت و معلولیت برقرار نیست، بلکه هر دو معلول یک علت سوم می‌باشند. [در این موارد، نفس علم به موجود مجردی دارد که نه معلول نفس است و نه علت نفس. بنابراین، دو معلول یک علت ثالث، در صورتی که هر دو مجرد باشند، می‌توانند علم حضوری به یک دیگر داشته باشند.]

→ تصریح می‌کند. البته مولف ارجحند - چنان که در فصل اول گذشت و در فصل یازدهم از مرحله دوازدهم نیز خواهد آمد - علم را مطلقاً «حضور مجرد نزد مجرده می‌دانند، لذا علم حضوری علت به معلول مادی را انکار می‌کنند.

## كل مجرد فإنه عقل وعقل ومعقول

[١] أمّا أنه عقل فلأنه لتسام ذاته وكونه فعلية محضة لا قوة معها يسكن أن يوجد ويحضر لشيء بالإمكان، وكل ما كان للمجرد بالإمكان فهو له بالفعل، فهو معقول بالفعل. وإذا كان العقل متحداً مع المعقول فهو عقل. وإذا كانت ذاته موجودة لذاته فهو عاقل لذاته، فكل مجرد عقل وعقل ومعقول. وإن شئت فقل: إن العقل والعاقل والمعقول مفاهيم ثلاثة منتزعة من وجود واحد.

والبرهان المذكور آنفاً كما يجري في كون كل مجرد عقلاً وعاقلاً ومعقولاً لنفسه يجري في كونه عقلاً ومعقولاً لغيره.

[٢] فإن قيل: لازم ذلك أن تكون النفس الإنسانية لتجرددها عاقلةً لنفسها ولكل مجرد مفروض، وهو خلاف الضرورة.

قلنا: هو كذلك لو كانت النفس المجردة مجردة تجرداً تاماً ذاتاً وفعللاً، لكنها مجردة ذاتاً ومادية فعللاً، فهي لتجرددها ذاتاً تعقل ذاتها بالفعل، وأما تعقلها لغيرها فيتوقف على خروجها من القوة إلى الفعل تدريجاً، بحسب الاستعدادات المختلفة التي تكتسبها، فلو تجردت تجرداً تاماً ولم يشغلها تدبير البدن حصلت له جميع التعقلات حصولاً بالفعل بالعقل الإجمالي، وصارت عقلاً مستفاداً.



[٣] وليتنبّه أنّ هذا البيان إنّما يجري في الذوات المجردة التي وجودها في نفسها لنفسها، وأمّا الأعراض التي وجودها في نفسها لغيرها فالعاقل لها الذي يحصل له المعقول موضوعها لأنفسها، وكذلك الحكم في النسب والروابط التي وجوداتها في غيرها.

## هر مجردی عقل<sup>۱</sup>، عاقل و معقول است

[۱] دلیل این که هر مجردی [که وجودش فی نفسه و لنفسه است] عقل<sup>۲</sup> می باشد، آن است که: موجود مجرد ذاتش تام بوده، فعلیت محض می باشد و فاقد هر گونه قوه ای است؛ از این رو، وجودش برای یک شیء و حضورش نزد آن ممکن می باشد<sup>۳</sup> [؛ اعم از آن که آن شیء خودش باشد و یا غیر خودش باشد. به دلیل آن که مانع حضور شیء برای شیء، مادیت است و این مانع از موجود مجرد منتفی است. و از طرفی، هر چه برای مجرد امکان داشته باشد، بالفعل برای او ثابت خواهد بود. [زیرا عموم علم و قدرت واجب تعالی اقتضا دارد که هر چه را وجودش ممکن است، ایجاد کند. و قابل نیز، چون مجرد است، برای قبول فیض نیاز به ماده و استعداد و حصول شرایط و

۱. مقهور از عقل و تعقل و مشتقات آن در این فصل همان علم است، نه ادراک حصولی کلی، در برابر ادراک حسی و خیالی، چرا که موجودات مجرد نام ادراک حصولی ندارند.

۲. مناسب بود و نه جای «عقل»، «معقول» ذکر شود، زیرا مؤلف ابتدا معقول بودن مجرد را - که خود نیز بخشی از مدعای این فصل را تشکیل می دهد - اثبات می کند و سپس به اثبات عقل بودن آن از راه اتحاد میان عقل و معقول می پردازد.

۳. البته مقصود در این جا حضور مجرد برای خودش است، به شهادت آن که مؤلف پس از چند سطر می فرماید: «البرهان المذكور أنفأك، بجرى فى كون كل مجرد عقلاً و عاقلاً و معقولاً لنفسه، بجرى فى كونه عقلاً و معقولاً لغيره».

معدات ندارد. پس فاعل و قابل هر دو تام اند و در نتیجه تحقق فعل (حضور مجرد برای مجرد) قطعی خواهد بود. [بنابراین، هر مجردی بالفعل معقول است]، چرا که شرط لازم و کافی برای معقول و معلول بودن شیء برای شیء، حضورش نزد آن است.<sup>۱</sup>

و چون عقل با معقول اتحاد دارد [و بلکه در حقیقت عین آن است]<sup>۲</sup> هر مجردی «عقل» می باشد.

[از طرف دیگر، چون موجود مجرد مورد بحث وجودش لنفسه است، ذاتش برای خودش موجود می باشد.] و چون ذاتش برای خودش وجود [و حضور] دارد، عالم به خودش خواهد بود و خودش خودش را تعقل می کند، [زیرا علم و تعقل چیزی جز حضور برای مجرد نیست.] حاصل آن که: هر مجردی عقل، عاقل و معقول می باشد. به دیگر سخن: عقل، عاقل و معقول، مفاهیم سه گانه ای است که از وجود واحد انتزاع شده است.

برهان یاد شده همان گونه که در مورد عقل، عاقل و معقول بودن مجرد نسبت به خودش جاری می شود، در مورد عقل و معقول بودن مجرد نسبت به غیر خودش [و بلکه عاقل بودن مجرد نسبت به مجردات دیگر]<sup>۳</sup> نیز جریان می یابد.

## [۲] پاسخ به یک اشکال

در این جا ممکن است گفته شود: لازمه مطلب بیان شده [که هر چه برای مجرد

۱. همان که در آغاز فصل دوم، ص ۶۴۴ گذشت، معلوم عین علم است؛ بنابراین، درباره آنها باید تعبیر به «وحدت» شود و نه «اتحاد». و اگر هم در بعضی موارد تعبیر به «اتحاد» می شود به اعتبار تعدد مفهوم علم و معلوم است؛ مانند تعبیر «اتحاد عالم و معلوم» در مورد علم شیء به خودش (و.ک. همین نوشتار، ص ۶۵).

۲. در بنایة الحکمة به این مطلب که هر مجردی علم به همه مجردات دیگر دارد، تصریح شده است؛ آن جا که می گویند: «فإن له [ای للمجرد]، إمام ذیة، امکان أن يمثل کل ذات نام يمكن أن یعقل، و ما للموجود المجرد بالامکان فهو به بالفعل». (فصل یازدهم از مرحله یازدهم).

امکان داشته باشد، برای وی بالفعل حاصل خواهد بود<sup>۱</sup> آن است که نفس انسانی، چون مجرد است، به خودش و به هر مجرد مغروض علم داشته باشد و این برخلاف ضرورت [و وجدان] است. [زیرا هر کس در خود می‌یابد که به همه مجردات علم ندارد، بلکه هر روز امور جدیدی به تدریج برای وی معلوم می‌گردد.]

در پاسخ می‌گوییم: اگر مجرد نفس تام بود و در مقام ذات و در مقام فعل، هر دو، مجرد بود، اشکال یاد شده وارد بود. اما نفس تنها در مقام ذات مجرد است و در مقام فعل مادی می‌باشد. و چون در مقام ذات مجرد است، خودش را بالفعل تعقل می‌کند [و به خودش علم حضوری دارد]، اما در صورتی مجردات دیگر را تعقل خواهد نمود که به تناسب استعدادهای گوناگونی که به دست می‌آورد. به تدریج از قوه به فعلیت درآید. پس اگر نفس به مرتبه مجرد تام نائل آید و دیگر به تدبیر بدن اشتغال نداشته باشد، همه علوم برای وی بالفعل و به نحو علم اجمالی حاصل می‌گردد و «عقل مستفاد» خواهد شد.

### [۳] یک نکته

باید توجه داشت که آن چه بیان شد تنها در مورد موجودات مجردی که وجودشان فی نفسه و لنفسه است، تحقق می‌یابد. اما اعراض مجرد، که وجود فی نفسه آنها غیره و متعلق به دیگری است، [مانند کیفیات نفسانی، مثل قدرت، اراده، لذت و آلم] برای موضوعشان معلوم می‌باشند و برای او حصول و حضور دارند، نه برای خودشان. همین حکم در مورد نسبت‌ها و وجودهای رابط، که وجودشان فی غیره است، نیز جاری است.

## في أنَّ العلم بذِي السبب لا يحصل إلا من طريق العلم بسببه وما يتَّصل بذلك السبب

[١] ونعني به العلة الموجبة للمعلول بخصوصية عليّة، سواء كانت علةً بماهيّتها كالأربعة التي هي علةٌ للزوجيّة، أو كانت علةً بوجودها الخارجي، وهي الأمر الذي يستند إليه وجود المعلول منتعاً استنادُهُ إلى غيره، وإلاّ لكان للمعلول واحدٍ علتان مستقلّتان. ولما كان العلم مطابقاً للمعلوم بعينه كانت النسبة بين العلم بالمعلول والعلم بالعلّة هي النسبة بين نفس المعلول ونفس العلّة. ولازم ذلك توقّف العلم بالمعلول وترتيبه على العلم بعلمته، ولو ترتّب على شيء آخر غير علمته كان لشيء واحدٍ أكثر من علةٍ واحدة، وهو محال.

[٢] وظاهر من هذا البيان أنّ هذا حكمُ العلم بذات المسبّب مع العلم بذات السبب دون العلم - بوصفَي العليّة والمعلويّة المتضايقيين، فإنّ ذلك مضافاً إلى أنّه لاجدوى فيه - لجريانه في كلّ متضايقين مفروضين من غير اختصاص بالعلم إنّما يفيد المعيّة دون توقّف العلم بالمعلول على العلم بالعلّة، لأنّ المتضايقين معاني قوّة وفعل وذهن وخارجاً. [٣] فإن قلت: نحن كثيراً ما ندرك أموراً من طريق الحسّ نقضي بتحقيقها الخارجي ونصدّق بوجودها مع الجهل بعلمتها، فهناك علم حاصل بالمعلول مع الجهل بالعلّة، نعم يكشف ذلك إجمالاً أنّ علمتها موجودة.

[٤] قلنا: الذي يناله الحس هو صور الأعراض الخارجيّة من غير تصديق بشيئها أو ثبوت آثارها، وإنّما التصديق للعقل، فالعقل يرى أنّ الذي يناله الإنسان بالحس وله آثار خارجة منه لا صنع له فيه، وكلّ ما كان كذلك كان موجوداً في خارج النفس الإنسانيّة. وهذا سلوك علمي من أحد المتلازمين إلى آخر، والذي تقدّم هو توقّف العلم بشي السبب، على سببه، وأمّا ما لا سبب له فإنّما يُعلم ثبوته من طريق الملازمات العامّة، كما حقّق في صناعة البرهان.

[٥] فكون الشيء مستقلاً عن شيء آخر ولا صنع له فيه، وكونه مغايراً لذلك وخارجاً عنه، صفتان عامتان متلازمتان، لا سبب لهما، بل الملازمة ذاتيّة كسائر موضوعات الحكمة الإلهيّة. ووجود المحسوس في الخارج من النفس من مصاديق هاتين المتلازمتين، ينتقل العقل من أحدهما إلى الآخر. وهذا كما أنّ الملازمة بين الشيء وبين ثبوته لنفسه ذاتيّة، وثبوت هذا الشيء لنفسه من مصاديقه، والعلم به لا يتوقّف على سبب.

[٦] فقد ظهر ممّا تقدّم أنّ البحث عن المطلوب إنّما يفيد العلم به بالسلوك إلبه عن طريق سببه إن كان ذا سبب، أو من طريق الملازمات العامّة إن كان ممّا لا سبب له. وأمّا السلوك إنّما العلة من طريق المعلول فلا يفيد علماً بالهتة.

## علم به شیء سبب دار تنها از راه علم به سببش و امور مربوط به آن حاصل می‌گردد

### [۱] تفاوت دیدگاه منطقی و فلسفه دربارهٔ قاعدهٔ مورد بحث

[همان گونه که از عنوان بحث بدست می‌آید، این فصل دربارهٔ این قاعدهٔ معروف که: «علم به معلول تنها از طریق علم به علت آن حاصل می‌گردد» گفت و گو می‌کند. این بحث هم در «منطق» در باب برهان مطرح شده است و هم در «فلسفه».

حاصل آن چه در منطق مطرح گشته است آن است که حصول یقین نام به یک قضیهٔ نظری تنها به مدد برهانی که در آن حد وسط، علت برای ثبوت اکبر برای اصغر (علت برای نتیجه و مطلوب) است؛ میسر و امکان پذیر می‌باشد. البته این در جایی است که ثبوت اکبر برای اصغر، معلول علتی باشد وگرنه از طریق ملازمات عامه می‌توان برای اثبات آن، برهان اقامه کرد، که البته چنین برهانی نیز مفید یقین نام خواهد بود؛ مانند آن جا که اکبر عین اصغر است و با تحلیل های ذهنی به صورت دو مفهوم درآمده است.<sup>۱</sup>

مؤلف بزرگوار در پاورقی خود بر اسفاد، ج ۳، ص ۳۹۶ در این باره می‌گوید: «این مسئله را منطقیان در کتاب برهان بدین صورت مطرح کرده اند که: یقین به شیء

۱. توضیح این قسمت در طی بحث خواهد آمد.

سبب دار جز از راه یقین به سببش حاصل نمی‌گردد. و در تعریف یقین آورده‌اند: یقین یعنی علم به این که «الف» ب است و امکان ندارد بالفعل یا بالقوه نزدیک به فعل چنین نباشد.<sup>۱</sup> و در بیان این قاعده گفته‌اند: اگر علم به معلول حاصل شود، باید پیش از حصول این علم، علم به علت آن تحقق یافته باشد وگرنه عدم آن علت جایز خواهد بود و جواز عدم علت مساوی است با جواز عدم معلول.<sup>۲</sup> در حالی که بنا بر فرض، ما به وجود معلول علم داریم. پس این خلف در فرض خواهد بود.

علمای منطق از این اصل نتیجه گرفته‌اند که یکی از دو قسم برهان اثبی مفید یقین نیست و آن قیاسی است که حد و وسط در آن معلول<sup>۳</sup> وجود اصغر است. به دیگر سخن قیاسی است که شیء با توسل به آثارش اثبات می‌گردد... بنابراین، برهان، که همان قیاس مفید یقین است، منحصر در دو قسم خواهد بود:

۱- برهان ثبی که در آن از علت به معلول گذر می‌شود.

۲- برهان اثبی در صورتی که توسط یکی از لوازم عامه، لازم عام دیگر اثبات شود؛ مانند براهین اثبی که در فلسفه اولی به کار می‌رود.<sup>۴</sup>

از آن چه بیان شد، دانسته می‌شود مقصود از علم در این قاعده: علمی است که از طریق برهان به دست می‌آید. بنابراین، علم حضوری و علم حصولی بدیهی و علم متغیر جزئی از تحت این قاعده منطقی بیرون‌اند.

امادر فلسفه این قاعده به گونه‌ای دیگر مطرح شد، که هم از جهت دلیل و هم از جهت مدعا با آن چه در منطق بیان شده است، متفاوت می‌باشد. اما از جهت دلیل، صدرالمتألهین در اسفار از طریق عینیت میان علم و معلوم به اثبات این قاعده

۱. در اسفار نه جلدی آمده است: «و هو مساوی اجواز عدم السبب» که غلط است و باید به جای «سبب» «سبب» آورده شود.

۲. در اسفار به جای معلول، علت نوشته شده که باید تصحیح شود.

۳. هم چنین، و ک، برهان شفا، فصل هشتم و نهم از مقاله اول و رسائل سببه، کتاب برهان، ص ۳۵.



می‌پردازد و مؤلف از جملہٴ نبز همان دلیل را در این جا آورده‌اند؛<sup>۱</sup> این دلیل غیر از دلیلی است که در کتاب‌های منطقی آمده است. اما از جهت مدعا، قاعده به گونه‌ای عام بیان شده است که شامل علم به هر امر سبب داری می‌گردد، خواه حضوری باشد و یا حصولی و خواه بدیهی باشد و یا نظری.<sup>۲</sup> از کلام مؤلف<sup>۳</sup> در این جا نیز تعمیم قاعده و مشمول آن نسبت به همهٴ موارد علم، البته علم به شیء معلول و سبب دار، استفاده می‌شود.<sup>۴</sup> اکنون می‌پردازیم به بیان اصل مطلب:

### اثبات قاعده

مقصود از «سبب و امور مربوط به آن» [که در عنوان فصل آمده] علت نامۀ شیء است که وجود معلول را ایجاب می‌کند و به آن ضرورت می‌دهد. و نیز مقصود از «علم به علت تام» علم به خصوصیت علت آن می‌باشد [یعنی علم به همان جهت و حیثیتی که شیء از آن جهت علت می‌باشد] خواه به لحاظ ماهیتش علت باشد؛ مانند «حد چهار» که علت برای «زوج بودن» می‌باشد و خواه به لحاظ وجود خارجی اش علت باشد.

علت تامه همان امری است که وجود معلول مستند به آن است و فقط مستند به آن

۱. اگر چه در تعریف خود بر اسفار ج ۳ ص ۳۹۶ می‌گویند: «و یتمثل فیما آوردنا و ظهر لك مسامحة تسمیة»؛ فیما آورده می‌باشد الفصل و جهات الضعف فیه، فندبرود.

۲. محقق سبزواری در تعلیقه خود بر اسفار تصریح به تعمیم قاعده دارد در قول کسائی را که آن را به علوم نظری اختصاص داده‌اند، باطل می‌شمارد و می‌گوید: «هو باطل فان وجود المعلول متقوم بوجود علت، از معلول کان، و وجود الممكن قد مر انه ربط محض بالواجب تعالی و فقر صرف الیه، و ظهور كل شیء، موجود خارجیا كن او دهنبا، منطوقی ظهوره، فالعلم متعلق اولاً بوجود العلة و ثانیاً بوجود المعلول» (اسفار، ج ۳، پاورقی ص ۳۹۶).

۳. برخی از اساتید فلسفه یا استناد به جمله: «فقد ظهر صفا» ق ۹ م ان البحث عن المطلوب... که در پایان این فصل آمده است، معتقدند که مدعای مؤلف<sup>۴</sup> در این جا همان مدعای منطقیان است. ولی به نظر می‌رسد دلیلی که برای اثبات مدعا اقامه شده، هر احدی در تعمیم آن دارد و جمله مورد نظر تنها بیانگر قسمتی از مدعا می‌باشد.

می‌باشد: یعنی امکان ندارد وجود معلول از امر دیگر ناشی شود. زیرا در این صورت، معلول واحد دارای دو علت مستقل خواهد بود [و با توجه به اصل «امتناع صدور واحد از کثیر» صدور یک معلول از دو علت مستقل محال می‌باشد].

و چون علم کاملاً مطابق با معلوم است، نسبت میان علم به معلول و علم به علت همان نسبتی است که میان خود معلول و خود علت برقرار می‌باشد. لازماً این مطلب آن است که علم به معلول متوقف و مترتب بر علم به علتش باشد. و اگر علم به معلول متوقف بر علم به علتش نباشد و این علم بر امر دیگری غیر از علتش مترتب گردد، لازم می‌آید یک شیء واحد بیش از یک علت داشته باشد و این محال است.

[حاصل استدلال مؤلف رحمه الله بر قاعده مورد بحث چنین است:

۱- وجود معلول مستند به وجود علت است.

۲- استناد وجود معلول به غیر آن علت مفروض محال است، زیرا یک معلول نمی‌تواند دو علت مستقل داشته باشد.

۳- علم کاملاً مطابق با معلوم است.

نتیجه: علم به وجود معلول هستند به علم به وجود علت خواهد بود و استنادش به غیر آن محال می‌باشد.]

## [۲] در این قاعده علم به وصف و معلولیت مورد نظر نیست

اممکن است توهم شود قاعده فوق مربوط به علم به وصف علیت و معلولیت می‌باشد و در نتیجه بیانگر آن است که مفهوم معلول بدون مفهوم علت در ذهن حاصل نمی‌گردد و یا علم به معلول بودن «الف» برای «ب» متوقف بر علم به علت بودن «ب» برای «الف» می‌باشد. مؤلف ارجمند رحمه الله در پاسخ به این توهم می‌گوید:

از آن چه بیان شد روشن می‌شود که قاعده مذکور، رابطه میان علم به ذات مسبب و علم به ذات سبب را تبیین می‌کند و ناظر به علم به وصف علیت و معلولیت، که دو

وصف متضایف‌اند، نیست. [توضیح این‌که: قاعده مذکور می‌گوید: فی المثل علم به وجود انبساط در یک فلز تنها در صورتی میسر است که شخص: علم به وجود حرارت در آن داشته باشد؛ زیرا وجود انبساط، معلول وجود حرارت است و علم به وجود شیء مطابق با وجود آن شیء است. بنابراین، علم به وجود انبساط نیز معلول علم به وجود حرارت خواهد بود. پس قاعده مورد بحث بیانگر آن است که علم به ذات مسبب (انبساط فلز) متوقف بر علم به ذات سبب (حرارت فلز) می‌باشد. نه آن که مثلاً علم به «معلول بودن انبساط برای حرارت» متوقف بر علم به «علت بودن حرارت برای انبساط» می‌باشد.]

به دلیل آن‌که: اولاً؛ این مطلب فایده‌ای را در بر ندارد، زیرا در همه مفاهیم متضایف [مانند پدری و فرزندی، بالایی و پائینی] این حکم جاری بوده و اختصاص به علم [یعنی علم به علت و معلولیت] ندارد.

و ثانیاً؛ این مطلب [که علم به وصف معلولیت وابسته به علم به وصف علت می‌باشد، چرا که دو مفهوم متضایف‌اند] تنها معیت و تقارن این دو علم را اثبات می‌کند، نه توقف علم به معلول بر علم به علت، زیرا دو امر متضایف از جهت قوه و فعل و نیز از جهت وجود ذهنی و وجود خارجی با یک دیگر معیت و تقارن دارند.

[دلیل معیت دو امر متضایف آن است که متضایفان مبتنی بر یک نسبت متکررند؛ به گونه‌ای که اگر نسبت متکرر به طور بالقوه یا بالفعل، در ذهن یا در خارج، تحقق یابد، آن دو امر متضایف نیز به همان صورت تحقق خواهند یافت؛ یعنی اگر آن نسبت متکرر باشد، هر دو امر متضایف هستند و اگر نباشد، هیچ یک از دو امر متضایف وجود نخواهند داشت. بنابراین، دو امر متضایف به منزله دو معلول یک علت سوم‌اند، که در عرض یک دیگر و با هم تحقق می‌یابند، نه در طول یک دیگر و به گونه‌ای که یکی متوقف بر دیگری باشد. از این‌جا دانسته می‌شود که حکم ذات علت و ذات معلول با حکم وصف علت و وصف معلولیت تفاوت دارد. ذات علت (مثلاً

حرارت) در علم و در عین بر ذات معلول (مثلاً انبساط) تقدم دارد، اما علّیت علت (مثلاً علّیت حرارت) با معلولیت معلول (مثلاً معلولیت انبساط) مقارن می‌باشد.]

### [۳] آیا ادراکات حسی این قاعده را نقض می‌کند؟

ممکن است به قاعده یاد شده اشکال شود که: ما در بسیاری موارد چیزهایی را از راه حس ادراک می‌کنیم و با آن که علت آنها را نمی‌شناسیم، به تحقق خارجی آن حکم کرده، به وجود آنها اذعان می‌کنیم. بنابراین، ما می‌توانیم در عین جهل به علت، علم به معلول داشته باشیم. البته این را می‌پذیریم که علم به معلول به نحو اجمال، کاشف از وجود علت آن می‌باشد. [مثلاً اگر از طریق حس از وجود یک بیماری آگاه شویم، با آن که علت آن بیماری را به طور مشخص نمی‌شناسیم، این مقدار را می‌دانیم که عاملی وجود دارد که این بیماری را پدید آورده است، اما این علم، اولاً: علم تفصیلی به عامل آن بیماری نیست؛ ثانیاً: این علم مترتب بر علم به معلول است و متاخر از آن می‌باشد، نه مقدم بر علم به معلول، در حالی که به مقتضای قاعده مورد بحث، مطلب بر عکس است؛ یعنی علم تفصیلی به علت شیء کاشف از وجود معلول می‌باشد.]

[۴] در پاسخ به این اشکال باید گفت: حس تنها صورت‌های اعراض<sup>۱</sup> خارجی را به دست می‌آورد، بی‌آن که نسبت به ثبوت خارجی آن اعراض و یا آثار آنها تصدیق و اذعان داشته باشد. تصدیق اساساً شأن و کار عقل است. [توضیح این که: حس در اثر تماس با پدیده‌های مادی زمینه به وجود آمدن یک سری تصورات را فراهم می‌سازد و این تصورات در نفس پدیدار می‌گردد. کار حس از این مرحله فراتر نمی‌رود و نسبت به وجود و یا عدم وجود آن چه این صورت‌ها در آن حکایت می‌کند، ساکت است. مطالب یاد شده را می‌توان بدین صورت بیان کرد که: صورت‌های حسی تنها

۱. زیرا حسی که جوهر شناس باشد، ندانیم.

کشف تصویری از خارج دارند، اما فاقد کشف تصدیقی می‌باشند. کشف تصدیقی وقتی تحقق می‌یابد که عقل درباره وجود و یا عدم وجود آن چه این مفاهیم کشف تصویری از آنها دارد، قضاوت می‌کند؛ مثلاً صورت حسی حسین. اگر چه حسین را نشان می‌دهد و حکایت از او دارد، اما حکایت از وجود خارجی وی نمی‌کند، از این رو می‌توان آن صورت ذهنی را موضوع قرار داد و وجود را از آن سلب نمود: «حسین موجود نیست».

### چگونگی رهیافت عقل به وجود خارجی محسوسات

[نحوه تصدیق عقل به وجود خارجی امور محسوس به این صورت است که:]  
عقل ملاحظه می‌کند:

آن چه انسان با حس به دست آورده و دارای آثار خارج از او می‌باشد، معلول انسان نیست و انسان در آن تأثیری ندارد و هر چه این گونه باشد، بیرون از نفس انسانی موجود می‌باشد.<sup>۱</sup> [در نتیجه: آن چه انسان با حس به دست آورده و دارای آثار خارجی می‌باشد، بیرون از نفس انسانی موجود است.]

این استدلال انتقال از یکی از ملازمین به ملازم دیگر آن است. [تأثیر نداشتن انسان در یک شیء با «موجود بودن آن شیء در بیرون نفس انسانی» دو امر ملازم با یکدیگرند، که در خارج عین هم می‌باشند و با یک وجود موجودند و تفکیک آنها تنها در ذهن و بر اثر تحلیل‌های ذهنی است. از طرفی در این استدلال، نتیجه از اموری است که سبب ندارد، زیرا حد اصغر (= آن چه انسان با حس به دست آورده است) در واقع همان حد اکبر (= وجود خارجی محسوس) است و عین یک دیگر می‌باشند.

۱. زیرا آن چه معلول نفس نیست در نفس نمی‌باشد؛ برخلاف آن چه معلول نفس است که وجودش رابط خواهد بود و موجود در نفس می‌باشد.

۲. مقصود محض صورت حسی است، نه خود آن.

چرا که وجود شیء در خارج، خود آن شیء است. لذا این مورد اساساً مشمول آن قاعده نخواهد بود زیرا قاعده مورد بحث بیانگر آن است که علم به آن چه سبب دارد، متوقف بر علم به سببش می باشد، اما علم به آن چه سبب ندارد - چنان که در صناعت برهان تبیین شده است - تنها از راه ملازمات عامه<sup>۱</sup> به دست می آید.

[۵] توضیح این که: «مستقل بودن یک شیء از شیء دیگر و تأثیر نداشتن یکی در دیگری» [ - حد اوسط ] و «مغایر بودنش از آن شیء و بیرون بودنش از آن» [ - حد اکبر ] دو صفت عام و ملازم با یک دیگرند که سبب از چیزی نمی باشند [ - بدین معنا که تلازم میان آنها ناشی از رابطه علی و معنولی میانه آنها نیست، ناگفته نبود تلازم میان آنها از یک سبب و علت ناشی شده است. ] بلکه مانند دیگر موضوعات حکمت الهی، ملازمه ذاتی میان آنها برقرار است. [ چرا که آنها در خارج عین یک دیگرند و در نتیجه تلازم میان آنها در ذهن، برخاسته از ذات آنها خواهد بود. ]<sup>۲</sup> و وجود محسوس در بیرون نفس یکی از مصادیق این دو امر متلازم می باشد که عقل از یکی از آنها به دیگری منتقل می شود [ و یکی را واسطه در اثبات دیگری قرار می دهد ].

این درست مانند ملازمه میان شیء و ثبوت آن شیء برای خودش می باشد، که یک ملازمه ذاتی است و ثبوت یکی شیء خاص برای خودش از مصادیق آن است و علم به آن متوقف بر [ علم به ] یک سبب نمی باشد. [ توضیح این که: وقتی می گوییم: این شیء است و هر شئی برای خودش ثابت است، در نتیجه: این شیء - برای خودش ثابت است. حد اوسط (= شیء) و حد اکبر (= ثبوت شیء برای خودش) در خارج به یک وجود موجودند، که همان وجود «این شیء» است. به همین جهت علیت و

۱. مقصود از ملازمات، مدعی امری است که در خارج عین یک دیگرند و کثرت آنها، تحلیل ذهنی است. و همین عینیت خارجی تلازم میان آنها را موجب می گردد. نه آن که یکی علت دیگری و یا هر دو معنوی یک علت سوم باشند و این رابطه علوی و معنولی منشأ تلازم آنها شده باشد.

۲. تلازم میان این دو امر، یک تلازم خارجی نیست، بلکه یک تلازم تحلیلی و عقلی است.

معلولیتی میان آنها برقرار نتواند بود؛ بلکه دو امر ملازمی هستند که سبب ندارند.]

### [۶] سیر از معلول به علت مفید یقین نیست

از آن چه گذشت روشن گشت که استدلال بر یک قضیه تنها در صورتی مفید علم و یقین خواهد بود که از راه علت - اگر دارای علت است - و یا از راه ملازمات عامه - اگر دارای علت نیست - انتقال به آن صورت پذیرد. [یعنی حد اوسط در صورت اول، علت برای نتیجه باشد و در صورت دوم از ملازمات عامه آن باشد.]

و اما انتقال به علت از راه معلول، البته مفید علم و یقین نخواهد بود. [بنابراین، از میان قیاس‌های برهانی، تنها برهان لمی و آن دسته از برهان‌های انی که در آن از یک ملازم عام به ملازم دیگر منتقل می‌شویم، مفید یقین بوده و شایسته‌اند «برهان» نامیده شوند. دیگر اقسام برهان انی - خواه در آن از معلول به علت گذر شود و یا از یک معلول به معلول دیگر یک علت سوم سیر شود<sup>۱</sup> هیچ کدام مفید یقین نیستند و نمی‌توان آنها را برهان دانست.]

۱. سیر از یک معلول به معلول دیگر متضمن سیر از یک معلول به علت و آن گاه سیر از آن علت به معلول دیگر می‌باشد و از این رو مفید یقین نیست.

## في أن العلوم ليست بذاتية للنفس

[١] قيل: إن ما تناله النفس من العلوم ذاتية لها موجودة فيها بالفعل في بدء كينونتها. ولما أورد عليهم أن ذلك ينفي الجهل المشهود من الإنسان ببعض العلوم، والحاجة في فعليتها إلى الاكتساب، أجابوا بأنها ذاتية فطرية لها، لكن اشتغال النفس بتدبير البدن أغفلها علومها وشغلها عن التوجه إليها.

[٢] وفيه أن نحو وجود النفس بما أنها نفس أنها صورة مدبرة للبدن، فتدبير البدن ذاتي لها حيثما فرضت نفسها، فلا يؤول الجمع بين ذاتية العلوم لها وبين شاعلية تدبير البدن لها عن علومها إلا إلى المناقضة.

[٣] نعم، يتجّه هذا القول بناء على ما نُسب إلى أفلاطون أن النفوس قديمة زماناً، والعلوم ذاتية لها. وقد سح لها التعلّق التدبيري بالأبدان فأنساه التدبير علومها المرتكزة في ذواتها.

[٤] لكنّه فاسد بما تحقّق في علم النفس من حدوث النفوس بحدوث الأبدان على ما هو المشهور، أو بحركة جواهر الأبدان بعد حدوثها، وربما وُجد القول بقدمها بأن المراد به قدم نشأتها العقلية المتقدمة على نشأتها النفسانية. لكن لا يثبت بذلك أيضاً أن حصول العلم بالذكر، لا بالانتقال الفكري من الأسباب إلى المسببات، أو من بعض اللوازم العامة إلى بعض آخر كما تقدّم.



## علوم برای نفس ذاتی نیست

[۱] برخی از فلاسفه معتقدند: علمی که نفس به دست می‌آورد، ذاتی او بوده و از آغاز پیدایش نفس، به طور بالفعل، در او موجود می‌باشد. ایشان در پاسخ به این اعتراض که: «ذاتی بودن علوم برای نفس، با جهل و نادانی انسان نسبت به برخی از علوم سازگار نیست و با نیازمند بودن انسان به ترتیب مقدمات و کسب و نظر برای فعلیت یافتن آن علوم منافات دارد» گفته‌اند: همه علوم برای نفس، ذاتی و فطری است. اما اشتغال نفس به تدبیر بدن وی را از علوم و آگاهی‌هایش غافل ساخته و از التفات به آنها بازش داشته است.

[۲] اما این پاسخ تمام نیست، زیرا نحوه وجود نفس، از آن جهت که نفس می‌باشد، آن است که صورتی است که بدن را تدبیر می‌کند. [نفس بودن نفس وابسته به تدبیر بدن است.] و بنابراین، نفس مادام که نفس است،<sup>۱</sup> ذاتاً مدبر بدن بوده و ارتباط با بدن برای وی ذاتی است. بنابراین، جمع میان این دو امر - یعنی ذاتی بودن علوم برای نفس و این که تدبیر بدن، نفس را از التفات به علوم خود باز می‌دارد - به مناقضه بر می‌گردد. [زیرا بازگشتش به آن است که دو امر، که هر دو ذاتی نفس می‌باشند، یک

<sup>۱</sup> اشاره است، به این که نفس پس از ترک بدن و قطع ارتباط با آن دیگر نفس نیست، بلکه تکامل یافته و یک موجود مجرد نام گشته است.

دیگر را نقض و ضرد می‌کنند و این پذیرفتنی نیست. چه، امکان ندارد در ذات یک شیء، و از ناحیه خودش تدافع و تنافی وجود داشته باشد؛ یعنی اگر یک امر ذاتی یک شیء باشد، محال است از ناحیه ذات آن شیء مانعی برای تحقق و فعلیت آن وجود داشته باشد؛ مثلاً اگر رطوبت، یک خاصیت ذاتی برای آب باشد، مانعی در ذات آب برای فعلیت این اثر نمی‌تواند وجود داشته باشد. در مورد نفس نیز نمی‌توان گفت: همه علوم ذاتی نفس بوده و در عین حال اشتغال به تدبیر بدن؛ که آن هم ذاتی نفس بوده و قوام نفس به آن است، مانع از فعلیت یافتن این علوم و التفات به آنها می‌باشد.<sup>۱</sup>

### [۳] توجیه ذاتی بودن علوم برای نفس بر اساس نظریه افلاطون

آری، این قول بر اساس نظریه‌ای که به افلاطون نسبت داده شده، موجه خواهد بود. افلاطون: [بنابر آن چه به وی منسوب است] معتقد بود که نفوس انسانی قدیم زمانی اند [و از ازل موجود بوده‌اند] و همه علوم برای وی ذاتی می‌باشد. اما چون در برهه‌ای از زمان تعلق و تدبیر به بدن بر وی عارض گشت، این تدبیر موجب نسیان و فراموشی دانش‌هایی گشت که در ذات وی ثابت می‌باشد.

۱. مطبوعه را به گونه‌ای دیگر نیز می‌توان تبیین کرد و آن این که: بازگشت جمع میان ذاتی بودن علوم برای نفس و این که تدبیر بدن نفس را از التفات به علوم غوره باز می‌دارد، به احتیاج تقیض است؛ که به دو نحو قابل تبیین است. اول این که از یک طرف، مقتضای ذاتی بودن علوم برای نفس آن است که نفس ذاتاً علت برای غفلت از علوم ذاتی اش نباشد، زیرا غفلت از علوم یک نوع دوری از آنهاست و هرگز شیء لازم ذاتی اش را دور نمی‌کند. از طرف دیگر، مقتضای علت بودن تدبیر بدن برای غفلت آن است که نفس ذاتاً علت برای غفلت نباشد، زیرا تعلق به بدن و تدبیر آن عین هوست نفس است. بنابرین، لازمه جمع میان دو امر بوده شده آن است که نفس ذاتاً هم علت غفلت نباشد و هم علت نباشد، و این امر دعای تقیض است.

پس دوم این که: مقتضای ذاتی بودن علوم برای نفس - آن گونه که صاحبان این نظریه گفته‌اند - آن است که نفس در آغاز وجودش التفات به آنها داشته باشد و فقط اشتغال به تدبیر بدن او را از این التفات باز داشته باشد. مقتضای شایع بود تدبیر بدن از التفات به آنها، با توجه به آن که تدبیر بدن، ذاتی نفس می‌باشد؛ آن است که نفس از آغاز، التفات به آن علم نداشته باشد.

افلاطون معتقد بود علم به محسوسات تعلق نمی‌گیرد. زیرا محسوسات ظواهراند، نه حقایق و اسوری عارض و گذرا می‌باشند، نه اصیل و باقی. در نظر او محسوسات محلّ حدس و گمان‌اند و علم تنها به عالم معقولات تعلق می‌گیرد. به عقیده او هر یک از امور عالم - خواه مادی، مانند: حیوان، نبات و جماد و خواه معنوی مانند: شجاعت و عدالت - یک اصل و حقیقت دارد که سرمشق و نمونه کامل آن می‌باشد. این اصل که «مثال» نام دارد، یک موجود مجرد نام است که با حس ادراک نمی‌شود، تنها عقل می‌تواند آن را ادراک کند. روح انسان پیش از تعلق به بدن و اشتغال به تدبیر آن و قبل از ورود به دنیایی که به اعتقاد افلاطون دنیای مجاز است، در عالم مثل، یعنی عالم مجردات و معقولات بوده است و مثل را که همان حقایق عالم‌اند، مشاهده و ادراک می‌کرده است. بنابراین، نفس هنگام تعلق به بدن و اجاد همه محمولات و ادراکات کلی - که علم حقیقی را تشکیل می‌دهند - بوده است. اما اشتغال به تدبیر بدن موجب فراموش شدن آن ادراکات گردید. احساس، تجربه، معرف و انواع استدلال، در واقع نقش تنبیه و یادآوری را ایفا می‌کنند و زمینه را برای آن که علوم پیشین دوباره مورد توجه نفس واقع شود، فراهم می‌سازد.۱

#### [۴] نقد نظریه افلاطون

نظریه قدیم بودن نفس انسانی باطل است، زیرا در «علم النفس» به اثبات رسیده است که نفس انسانی یا همراه با حدوث بدن حادث می‌شود - میان فلاسفه همین نظریه شهرت دارد - و یا پس از حرکت جوهری بدن حادث می‌گردد، [که نظریه صدرالمناهلین و پیروان اوست. به اعتقاد صدرالمناهلین، نفس هنگامی که در بدن حادث می‌گردد، مادی و منطبع در بدن می‌باشد و از آثار حیات، تنها تغذیه، تنبیه و تولید را واجد است. آن گاه با حرکت جوهری اشتدادی تکامل می‌یابد و به مرتبه‌ای می‌رسد که احساس و حرکت ارادی را نیز دارا می‌شود و سپس به مرتبه بالاتر، که

همان مرتبه نفس ناطقه است، نائل می‌گردد.<sup>۱</sup>

برخی از فلاسفه قول به قدیم بودن نفس را بدین صورت توجیه کرده‌اند که مقصود قدیم بودن نشئه عقلانی نفس است که مقدم بر نشئه نفسانی آن می‌باشد.<sup>۲</sup> [این توجیه اگر چه پاره‌ای از اشکالات وارد بر این نظریه را دفع می‌کند و فی نفسه سخنی صحیح است،] اما این مطلب را به اثبات نمی‌رساند که حصول علم به واسطه یادآوری و تذکر [معلومات پیشین که از ازل نفس واجد آنها بوده] می‌باشد، نه به واسطه انتقال فکری از اسباب به مسببات و یا از بعضی لوازم عام به بعضی دیگر - آن گونه که شرحش گذشت.

۱. و. ک: استفاء، ج ۸، ۱۴۵ - ۱۴۸.

۲. این توجیه را صدرالمعالمین نسبت به نظریه مسوب به افلاطون بیان کرده است. ر. ک: استفاء، ج ۴، ص ۴۸۷ و

۴۸۸؛ و ج ۸، ص ۳۳۱ - ۳۳۲.

## في انقسامات آخر للعلم

[١١] قال في الأسفار ما ملخصه: إن العلم عندنا نفس الوجود غير المادي، والوجود ليس في نفسه طبيعة كلية جنسية أو نوعية حتى ينقسم بالفصول إلى الأنواع أو بالمشخصات إلى الأشخاص، أو بالقيود العرضية إلى الأصناف. بل كل علم هوية شخصية بسيطة غير مندرجة تحت معنى كلي ذاتي.

[١٢] فتقسيم العلم باعتبار عين تقسيم المعلوم، لاتحاده مع المعلوم اتحاد الوجود مع الماهية، فعلى هذا نقول: إن من العلم ما هو واجب الوجود بذاته، وهو علم الأول تعالى بذاته الذي هو عين ذاته بلا ماهية، ومنه ما هو ممكن الوجود بذاته، وهو علم جميع ما عداه. وينقسم إلى ما هو جوهر كعلوم الجواهر العقلية بذواتها، وإلى ما هو عرض، وهو في المشهور جميع العلوم التحصيلية المكتسبة، لقيامها بالذهن عندهم. وعندنا العلم العرضي هو صفات المعلومات التي تحضر صورها عند النفس. وقد بينا أن العلم عقلياً كان أو خيالياً ليس بحلول المعلومات في العقل أو النفس، بل على نحو المثل بين يدي العالم واتحاد النفس بها.

[١٣] قسمة أخرى: قالوا: من العلم ما هو فعلي، ومنه ما هو انفعالي، ومنه ما ليس بفعلي ولا انفعالي. أما العلم الفعلي فكعلم الباري تعالى بما عدا ذاته، وعلم سائر العلل بسعولاتها. وأما العلم الانفعالي فكعلم ما عدا الباري تعالى بما ليس بمعلول له مما

لا يحصل إلّا بانفعال مّا وتغيّر مّا للعالم. وبالجملّة بارتسام صورٍ تحدث في ذات النفس أو آلاتها. والعلم الذي ليس بفعلّي ولا انفعاليّ فكعلم الذوات العاقلة بأنفسها وبالأُمور التي لا تغيّب عنها. وقد يكون علم واحد فعليّاً من وجه وانفعاليّاً من وجه، كالألّوم الحادثة التي لها آثار خارجيّة كتأثير الأوهام في الموادّ الخارجيّة.

[٤] وقال أيضاً: إنّ العلم يقع على مصاديقه بالتشكيك كالوجود، فيختلف بالشدة والضعف، والأوليّة والأولويّة وخلافهما، والأقدميّة وغيرها. فإنّ العلم بذات الأوّل تعالى - وهو علمه تعالى بذاته الذي هو عين ذاته - أولى في كونه علماً من العلم بغيره، وهو أقدم العلوم، لكونه سبب سائر العلوم، وهو أشدّها جلاءً وأقوى ظهوراً في ذاته: وأما خفاؤه علينا فلما علمت من أنّه لغاية ظهوره، وضعف بصائرنا عن إدراكه، فجبهة خفائه هي يعينها جهة وضوحه وجلائه.

[٥] وهكذا كلّ علم بحقيقة علّة بالقياس إلى العلم بحقيقة معلولها، وكذا العلم بحقيقة كلّ جوهر هو أشدّ من العلم بحقيقة كلّ عرض، وهو أولى وأقدم من العلم بحقيقة العرض القائم بذلك الجوهر، لكونه علّة لها، لا بحقيقة سائر الأعراض غير القائمة به. وأمّا إطلاق العلم على الفعل والانفعال والإضافة كالتعليم والتعلّم والعالميّة، فعلى سبيل الاشتراك أو التجوّز. انتهى. (ج ٣، ص ٣٨٢)

## تقسیماتی دیگر برای علم

[۱] صدرالمتألهین<sup>۱</sup> در اسفار<sup>۲</sup> تقسیماتی برای علم ذکر کرده است که خلاصه اش را در این جا می آوریم:

**تقسیم علم، به یک اعتبار همان تقسیم معلوم است**

به نظر ما علم همان وجود غیر مادی است و وجود، فی نفسه، یک طبیعت کلی جنسی و یا نوعی نیست، تا با ضمیمه شدن فصول گوناگون، به انواع تقسیم شود و یا به واسطه انضمام اعراض مشخصه، به اشخاص و افراد منقسم شود و یا در اثر انضمام قیود عرضی، به اصناف تقسیم شود.<sup>۳</sup> بلکه هر علمی یک هویت شخصی بسیط را تشکیل می دهد که تحت هیچ معنای کلی ذاتی مندرج نمی گردد.

[۲] بنابراین، [وقتی از تقسیم علم سخن می گوئیم، مقصود انقسام علم بسا هو

۱. ر. ک: اسفار، ج ۳، ص ۳۸۳-۳۸۴.

۲. «متن» عبارت است از کلی ذاتی که مفید به فید کلی عرضی شده است، خواه آن کلی ذاتی نوع باشد یا جنس. و «تشخیص» نوعی است که مفید به اعراض مشخصه شده است و «نوع» همان جنس است که مفید به فصل شده است. از این جا دانسته می شود که عبارت: «جنی ینقسم بالفصول» به طبیعت کلی جنسی و عبارت: «او بالمشخصات» به طبیعت کلی نوعی و عبارت: «او بالقیود العرضیه» به هر دو باز می گردد.

علم به انواع، اصناف و یا افراد گوناگون نیست، بلکه [تقسیم علم، به یک اعتبار، عین تقسیم معلوم است، چرا که علم با معلوم متحد است؛ آن گونه که وجود با ماهیت اتحاد دارد. همان گونه که در مورد وجود و ماهیت، یک واقعیت عینی تحقق دارد، که در مفهوم از آن حکایت می کند و آن واقعیت مصداق بالذات یکی و مصداق بالعرض دیگری می باشد، در مورد علم و معلوم نیز چنین است. یک واقعیت است که عین انکشاف و نور است (علم) و در عین حال، انکشاف یک چیزی است که آن چیز همان معلوم است. و وقتی می گوییم «علم به انسان»، چنین نیست که علم، یک چیز باشد و انسان چیز دومی که علم به آن تعلق گرفته است. «انسان» محتوای همان علم را بیان می کند و با آن علم متحد است و آن دو در حقیقت واقعیت یگانه را تشکیل می دهند. یک واقعیت که به لحاظ هستی و نحوه وجودش، علم است. و به لحاظ آن چه می نماید و ارائه می دهد و محتوای آن را تشکیل می دهد، انسان است. از آن چه بیان شد معنای این سخن فلاسفه که: «علم به جوهر، جوهر است و علم به عرض، عرض می باشد» دانسته می شود.]

### تقسیم علم به واجب و ممکن

بر این اساس می گوییم: علم بر دو دسته است:

- ۱- علمی که واجب الوجود بالذات است و این همان علم مبدأ هستی به خودش است، که عین ذات او می باشد و ماهیت ندارد.
- ۲- علمی که ذاتاً ممکن الوجود است. همه علوم، جز علم واجب تعالی به خودش، از این قبیل می باشد.

علمی که ممکن الوجود می باشد، به نوبه خود بر دو قسم می باشد:

- ۱- علمی که جوهر است؛ مانند علم جواهر عقلی به ذات خودشان.
- ۲- علمی که عرض است. بنابر نظر مشهور میان فلاسفه، همه علوم حصولی و



اکتسابی<sup>۱</sup> از این قبیل اند، زیرا به اعتقاد ایشان این علوم قائم به ذهن می‌باشند، [از نوع قیام عرض به موصوعش،] اما به نظر ما علم عرضی عبارت است از صفات معلوماتی که صورت‌هایشان نزد نفس حاضر می‌گردد. [و قتی نفس یک مجرد مثالی را حضوراً درک می‌کند، صفات آن مجرد مانند شکل، اندازه و مقدار آن را نیز ادراک می‌کند. علم به این صفات، یک علم عرضی است.] ما در بحث‌های خود روشن ساختیم که علم، خواه عقلی و خواه خیالی، به صورت حلول معلوم در عقل و یا نفس نیست، بلکه به نحو حضور نزد نفس و اتحاد نفس با معلوم است. [بنابراین، نمی‌توان علوم حضوری را صورت‌هایی دانست که در ذهن حلول کرده‌اند؛ آن گونه که اعدراض در موضوع خود حلول می‌کنند.]

### [۳] تقسیم علم به فعلی، انفعالی و علمی که نه فعلی است و نه انفعالی

فلاسفه گفته‌اند: علم یا فعلی است، یا انفعالی و یا نه فعلی است و نه انفعالی.

- ۱- علم فعلی. [علمی است که مبدأ و منشأ حصول معلوم در خارج می‌باشد؛] مانند علم [ذاتی] خداوند به اشیای دیگر و علم سایر خلل به معلول‌های خود.
- ۲- علم انفعالی [علمی است که وجود معلوم در خارج، مبدأ حصول علم به آن در ذهن گشته است؛] مانند علم موجودات - غیر از خدای متعال - به آن چه معلول آن موجود نیست؛ علمی که در اثر نوعی انفعال و تغیر برای عالم حاصل می‌گردد. به طور خلاصه، علم انفعالی، آن است که به واسطه ارتسام صورت‌هایی که در ذات نفس و یا در آلات آن حادث می‌گردد، تحقق می‌یابد.
- ۳- علمی که نه فعلی است و نه انفعالی؛ مانند علم ذات‌های مجرد و تعقل‌کننده به

۱. مقصود از علوم اکتسابی آن است که نفس آنها را نداشته و سپس واجد آنها گشته است، شواهد از راه صورت برداری از یافته‌های حضوری ایشان، پایه واسطه حواس و یا امور دیگر. بنابراین، مقصود مخصوص علوم نظری که با فکر و نظر به دست می‌آید، نیست.

خودشان و به آن چه از آنها غائب نیست؛ مانند علم حضوری نفس به امور نفسانی. باید توجه داشت که گاهی یک علم از یک جهت علم فعلی و از جهت دیگر علم انفعالی به شمار می‌رود؛ مانند علوم حادثی که دارای آثار خارجی می‌باشند؛ نظیر تأثیر اوهم در مواد خارجی.

#### [۴] علم یک حقیقت تشکیکی است

صدر المتألهین رحمه الله در دنباله کلام خود می‌گوید: علم، مانند وجود، به نحو تشکیک بر مصادیقش انطباق می‌یابد. بنابراین، میان مصادیق آن اختلاف به شدت و ضعف، اولیت و غیر اولیت و اولویت و غیر اولویت و اقدمیت و غیر اقدمیت وجود دارد. فی المثل علم به ذات خدای متعال - که همان علم خداوند به ذات خویش است که عین ذات او می‌باشد - در علم بودن اولی و سزاوارتر است تا علم به سایر اشیاء و نیز بر دیگر علوم تقدم دارد، چرا که علم خداوند به ذات خودش سبب و علت سایر علوم است و هم چنین ظهور و تیناکی این علم از سایر علوم شدیدتر و قوی‌تر می‌باشد. [چه بسا سؤال شود: اگر علم به ذات خداوند که عین ذات اوست، از همه علوم روشن‌تر و آشکارتر است، پس چرا ذات خداوند بر ما پوشیده می‌باشد و ما که آن ذات را نمی‌توانیم ادراک کنیم؟ در پاسخ به این سؤال می‌گوییم:] مخفی بودن خداوند بر ما از آن روست که از یک طرف، او در نهایت ظهور و درخشندگی است و از طرف دیگر فهم و بصیرت ما ضعیف‌تر از آن است که چنان ظهوری را ادراک کند. [همان گونه که دیده سر توان نظر دوختن بر قرص خورشید را ندارد؛ دیده دُن نیز توان درک و دریافت کُنه ذات باری تعالی را ندارد.] بنابراین، جهت خفا و پوشیدگی خداوند دقیقاً همان جهت ظهور و درخشندگی اوست.<sup>۱</sup>

۱. محقق سزاواری در مللعة... مؤلفه گران بدر خود آورد، است:

[۵] به طور کلی علم به حقیقت هر علتی اولی، مقدم‌تر و شدیدتر از علم به حقیقت معلول آن علت است. هم چنین علم به حقیقت هر جوهری شدیدتر از علم به حقیقت هر عرضی است و نیز این علم به خصوص حقیقت عرضی که قائم به آن جوهر است، نه هر عرضی، اولویت و تقدم دارد. باید دانست که اطلاق علم بر فعل، انفعال و اضافه، مانند تعلیم، تعلم و عالمیت به نحو اشتراک لفظی و یا به نحو مجاز می‌باشد.

الفناهر الباطن فی ظهوره

و غلظ نور وجهه سواء فیء

یا من هو اختفی لفرط نوره

بشیر وجهه استنار کل شیء

«ای، هویدایی که از شدت نورانیت پنهانی و با همه آشکاری از دیدگان نهانی، به فروغ وجود او هر ماهیتی روشن می‌گردد و تمام موجودات سایه آن فروغ اند».

مرحله دوازدهم:

## مباحث مربوط به واجب الوجود عزّ اسمه

مشمول بر بیست و چهار فصل



وهي في الحقيقة مسائل متعلقة بمرحلة الوجوب والامكان أفردوا للكلام فيها مرحلة مستقلة اهتماماً بها واعتناءً بشرافة موضوعها

### اندراج مبحث خداشناسی در فلسفه اولی

[در این که آیا مباحث مربوط به واجب تعالی (الهیات) داخل در فلسفه اولی بوده و بخشی از آن محسوب می شود، یا آن که علم مستقلاً را تشکیل می دهد و جزء فلسفه اولی به شمار نمی رود، میان فلاسفه اختلاف وجود دارد. <sup>۱</sup> به نظر مؤلف گرامی <sup>۲</sup> این مباحث در فلسفه اولی مندرج است، زیرا<sup>۳</sup> این مباحث در حقیقت مسائلی است که به مرحله وجوب و امکان مربوط می باشد.

[توضیح این که: در مرحله وجوب و امکان از تقسیم موجود به واجب و ممکن صحبت می شود و صحت تقسیم منوط به اثبات وجود اقسام آن است. پس در آن مرحله باید وجود واجب اثبات شود. از طرف دیگر، همان گونه که بحث از خواص و

---

۱. از ظاهر کلام صدرالمتألهین به در افکار - در مقدمه سفر سوم که آغاز بحث الهیات است - چنین استفاده می شود که بحث الهیات، علم مستقلی است و جدای از فلسفه اولی می باشد؛ آن جا که می فرماید: «فهذا شروع فی طور آخر من الحکمة والمعرفة، وهو تجرید النظر الی ذوات الموجودات و تحقیق وجود الصفات والائتیات، التسمی بمعرفة الربوبية والحکمة الالهية، وهو مشتمل علی عمین شریین: احدهما العلم بالعباد، و تانیهما العلم بالمعاد» (رج ۷، ص ۳ و ۸).

احکام «ممکن» از مباحث آن مرحله به شمار می‌رود، سخن از خواص و احکام «واجب» تعالی نیز در مسائل آن مرحله مندرج می‌گردد. بنابراین، همهٔ مطالب مربوط به «واجب» تعالی در فلسفهٔ اولی داخل می‌باشد.]

[اما در عین حال که مباحث مربوط به واجب تعالی مربوط به مرحلهٔ وجوب و امکان است،] حکما به لحاظ اهمیت این مباحث و شرافت موضوع آن، بخش مستقلی را به آن اختصاص داده‌اند.

## الفصل الأول

[١] البراهين الدالة على وجوده تعالى كثيرة متكاثرة، وأوثقها وأمتنها هو البرهان المتضمن للسلوك إليه من ناحية الوجود، وقد سقوه برهان الصديقين، لما أنهم يعرفونه تعالى به لاغيره، وهو كما ستقف عليه برهان إتي يسلك فيه من لازم من لوازم الوجود إلى لازم آخر.

[٢] وقد قرّر بغير واحد من التقرير:

وأوجز ما قيل أن حقيقة الوجود إما واجبة وإما تستلزمها، فبذن الواجب بالذات موجود، وهو المطلوب.

[٣] وفي معناه ما قرّر، بالبناء على أصالة الوجود أن حقيقة الوجود التي هي عين الأعيان وحاقّ الواقع حقيقة مرسلّة يمتنع عليها العدم، إذ كلّ مقابل غير قابل لمقابلته. والحقيقة المرسلّة التي يمتنع عليها العدم واجبة الوجود بالذات، فحقيقة الوجود الكذائية واجبة بالذات، وهو المطلوب.

[٤] فإن قلت: امتناع العدم على الوجود لا يوجب كونه واجباً بالذات، وإلا كان وجود كلّ ممكن واجباً بالذات، لمناقضته عدمه، فكان الممكن واجباً، وهو ممكن، هف.

[٥] قلت: هذا في الوجودات الممكنة، وهي محدودة بحدود ما هويّة لاتتعدّاها، فيتنزع عديمها ممّا وراء حدودها، وهو المراد بقولهم «كلّ ممكن فهو زوج تركيبى» وأمّا حقيقة الوجود المرسلّة التي هي الأصلية لأصيل غيرها فلا حدّ يحدّها، ولا قيد يقيدّها،



فهي بسيطة صرفة تُمانع العدم وتُناقضه بالذات، وهو الوجوب بالذات.

وقرّر صدر السائلين ﷺ البرهان على وجه آخر، حيث قال:

[٦] «و تقريره أنّ الوجود كما مرّ، حقيقةً عينيةً واحدةً بسيطة لا اختلاف بين أفرادها لذاتها، إلّا بالكمال والنقص، والشدة والضعف، أو بأمور زائدة كسا في أفراد ماهية نوعيّة، وغاية كما لها ما لا أتمّ منه، وهو الذي لا يكون متعلقاً بغيره، ولا يتصور ما هو أتمّ منه، إذ كلّ ناقصٍ متعلّق بغيره، مفتقر إلى تمامه، وقد تبين فيما سبق أنّ التسام قبل النقص، والفعل قبل القوة، والوجود قبل العدم، وتبين أيضاً أنّ تمام الشيء هو الشيء، وما يفضل عليه.

[٧] فإذا الوجود إمّا مستغني عن غيره، وإمّا مفتقر بالذات إلى غيره. والأوّل هو واجب الوجود، وهو صرف الوجود الذي لا أتمّ منه، ولا يشوبه عدم ولا نقص. والثاني هو ما سواه من أفعاله وآثاره، ولا قوام لما سواه إلّا به، لما مرّ أنّ حقيقة الوجود لا نقص لها، وإنّما يلحقه النقص لأجل المعلوليّة، وذلك لأنّ المعلول لا يمكن أن يكون في فضيلة الوجود مساوياً لعلته، فلو لم يكن الوجود مجعولاً ذا قاهر يوجده ويحصله كما يقتضيه لا يتصور أن يكون له نحو من القصور، لأنّ حقيقة الوجود كما علمت بسيطة لا حدّ لها ولا نعين إلّا محض الفعلية والحصول، وإلّا لكان فيه تركيب، أو له ماهية غير الوجوديّة. وقد مرّ أيضاً أنّ الوجود إذا كان معلولاً كان مجعولاً بنفسه جعلاً بسيطاً، وكان ذاته بذاته مفتقراً إلى جاعل، وهو متعلّق الجوهر والذات بجاعله.

[٨] فإذا قد ثبت واتّضح أنّ الوجود إمّا تامّ الحقيقة واجب الهوية، وإمّا مفتقر الذات إليه متعلّق الجوهر به، وعلى أيّ القسمين يثبت ويتبين أنّ وجود واجب الوجود غنيّ الهوية عمّا سواه، وهذا هو ما أردناه، انتهى (الأسفار، ج ٦، ص ١٦)

## اثبات وجود واجب تعالی

## [۱] برهان صدیقین و امتیاز آن بر برهان‌های دیگر

برهان‌های فراوانی برای اثبات وجود واجب تعالی اقامه شده است، [که به پاره‌ای از آنها در فصل آتی اشاره خواهد شد]. اما از همه استوارتر و متین‌تر، برهانی است که در آن از «وجود» به «واجب» سیر می‌شود [یعنی حد وسط در آن خود «وجود» است، نه اموری از قبیل «حدوث»، «حرکت» و یا «امکان». به دیگر سخن: از راه تأمل در خود «هستی» و جوب و ضرورت آن اثبات می‌گردد]. در لسان حکما این برهان به «برهان صدیقین»<sup>۱</sup> اشتهار دارد، زیرا «صدیقین» [= آنان که ملازم با صدق و راستی در گفتار و

---

۱. این نام را نخستین بار «فیخ الرئیس»<sup>۱</sup> به کار برد و روش خاص خود بر اثبات بری تعالی را، راه صدیقین دانست. بوعلی سینا در خط چهارم اشارات، پس از بیان برهانی که خود منکر آن است، در آغاز فصل دوم به آن اشاره خواهم کرد، می‌گوید:

«دقت کن و بین که چگونه ما در اثبات وجود ذات حق و یگانگی اش و میرا برداشتن از نفس‌ها، نیازمند چیزی جز تأمل در حقیقت وجود نرسیم. هیچ‌اثری ندارد که مخلوقات و افعال ذات باری را واسطه قرار دهیم، هر چند آن راه نیز درست است و مخلوقات دلیل بر وجود خداوند می‌باشند، اما این راه که ما رفیق مطمئن‌تر و سالم‌تر است، ما چون وجود را از آن جهت که وجود است، مورد نظر قرار دادیم، خود وجود، از آن جهت که وجود است، گواه ذات حق قرار گرفت و ذات حق گواه سایر اشیا واقع شد. و به مثل آن چه گفتیم در کتاب خدا اشاره شده است: آن جا که می‌فرماید: «آیات و نشانه‌های خود را در حیات و انسان به زودی ارائه خواهیم داد، تا برای ایشان روشن

رفتار و اهداف خود هستند و لذا بر هانشان صادق محض است و شائبه‌ای از کذب در آن نیست، [کسانی هستند که خداوند را تنها به خودش می‌شناسند] و چیزی جز او را واسطه در شناسایی او قرار نمی‌دهند.]

### نحوه سلوک در برهان صدیقین

خواننده با ملاحظه این برهان متوجه خواهد شد که برهان مورد نظر، یک «برهان انی» است که در آن از یکی از لوازم وجود به لازم دیگر آن سیر می‌شود. [ممکن است گفته شود: در این برهان سیر و حرکت از ملزوم به لازم است؛ نه از یک لازم به لازم دیگر؛ زیرا در این برهان - چنان که خواهد آمد - وجود دلیل بر وجوب و ضرورت قرار گرفته است و وجوب از لوازم وجود می‌باشد نه آن که هر دو لازمه یک شیء سوم اند.]

در پاسخ می‌توان گفت: در این برهان از «مفهوم وجود» - که حاکی از «حقیقت وجود» است - بر «وجوب وجود» استدلال می‌شود و مفهوم وجود از آن جهت که حاکی از «حقیقت وجود» است، همانند «وجوب»، از لوازم آن حقیقت به شمار می‌رود و واسطه در اثبات «وجوب» قرار می‌گیرد.<sup>۱</sup>

«گرده که تنها و حق است» البته این گونه حکم و استدلال مخصوص یک دسته و یک طیفه است و آن گاه، در ادامه خداوند می‌فرماید: «آیا یاور و درگاز تو که بر هر چیز گواهی است خودش سر نیست» (نصرت: آیه ۵۳) این گونه حکم و استدلال از آن «صدیقین» است که به خدا استدلال می‌کنند و نه بر خدا. (اشعار، ج ۳، ص ۶۶) البته بعدها صدرالمتألهین، برهان یورانی را که مال مطلق است نیافت و نام «صدیقین» را شایسته آن ندانست و آن نام را بر برهانی که خود نیکار است نهاد.

۱. در بنیاد پاسخ فوق باید به این نکته توجه دهیم که «برهان» از اقسام «قیاس» و قیاس نیز از اقسام «حجته» است و «حجته» عبارت است از معلوم بعدیقرای که ما را به یک مجهول دسیقهی متیقن کرده و آن را برای ما مکتوف می‌سازد. تبدیلی از اقسام علم حصولی است؛ یعنی مفهومی است که در ذهن حاصل می‌شود. بنابراین، آنچه واسطه در اثبات «وجوب» قرار می‌گیرد «مفهوم وجود» است و نه «حقیقت وجود».

## [۲] تقریرهای گوناگون برهان صدیقین

## تقریر نخست

برهان مورد نظر به گونه‌های مختلفی بیان شده و تقریرها و تنسیق‌های مختلفی از آن ارائه گردیده است.<sup>۱</sup> کوتاه‌ترین تقریر برهان صدیقین بدین شرح است:

«حقیقت وجود یا واجب است و با آن که مستلزم واجب می‌باشد. بنابراین، واجب الوجود بالذات، در خارج تحقق دارد و این همان نتیجه مورد نظر ماست.»

[این تقریر از آن محقق سبزواری است، که آن را در منظومه بسیار عالی خود به این صورت آورده است:

إِذَا الْوُجُودُ كَانَ وَاجِباً فَهُوَ وَمَعَ الْإِمْكَانِ قَدْ اسْتَلْزَمَهُ<sup>۲</sup>

هر گاه حقیقت وجود واجب باشد، پس مطلوب حاصل است و با امکان (اگر حقیقت وجود، ممکن‌الوجود باشد) مستلزم آن است که خود واجب باشد، (یا مستلزم واجب است).<sup>۳</sup>

محقق سبزواری در شرح این بیت دو بیان دارد و در حقیقت برهان را به دو گونه تقریر می‌کند:

بیان اول: از طریق خلف است؛ به این صورت که مقصود از «حقیقت وجود» همان حقیقت صرف و خالص وجود می‌باشد؛ یعنی حقیقت اصیلی که بنابر فرض یگانه است و به هیچ وجه قابل تکثر و تعدد نیست. پس گفته می‌شود: حقیقت صرف و

۱. مرحوم آشتیانی در تعلیقه خود بر شرح منظومه، ص ۲۸۹ به بعد، نوزده تقریر برای این برهان ذکر می‌کند.

۲. شرح منظومه فریده اول از الهیات

۳. تردیدی که در ترجمه «قد استلزمه» مشاهده می‌شود، با توجه به دو بیانی است که مرحوم سبزواری در شرح این بیت دارد. در بیان اول مقصود از «قد استلزمه» آن است که «مستلزم آن است که خود واجب باشد» و در بیان دوم، مقصود آن است که «مستلزم یک واجب که مغایر با اوست، می‌باشد».

خالص وجود اگر واجب باشد، مطلوب حاصل است و اگر ممکن باشد، باید متعین و وابسته به غیر خودش باشد و این مستلزم آن است که علاوه بر این وجود صرف، وجود دیگری در کار باشد که به آن قوام دهد و آن را سرپا نگاه دارد و این خلاف فرض است، زیرا معنایش آن است که حقیقت صرف و بیگانهٔ مورد نظر، صرف و بیگانه نیست.

در این تقریر اصالت و صرافت و وحدت حقیقت وجود، مفروض و مبانی استدلال واقع می‌شود. مرحوم علامه<sup>۱</sup> در این جا به همین بیان نظر دارند.<sup>۲</sup> بیان دوم: از طریق مستقیم است؛ به این صورت که مقصود از «حقیقت وجود» مرتبه‌ای از مراتب وجود می‌باشد؛ یعنی «وجود» به عنوان حقیقتی که دارای مراتب گوناگون بوده و کثرت در آن راه دارد، مطمح نظر قرار گرفته است. پس گفته می‌شود: اگر مرتبهٔ مورد نظر واجب الوجود باشد، مطلوب حاصل است و اگر ممکن الوجود باشد، باید نهایتاً یک وجود واجب تحقق داشته باشد که مقوم آن باشد و گرنه دور یا تسلسل لازم می‌آید؛ که هر دو محال است.

حاصل آن که عبارت: «حقیقة الوجود اما واجبة و اما تستلزمها» به دو شکل کاملاً متفاوت می‌تواند بیان شود و در برهان مستقل بر آن قابل تطبیق است که از جهاتی با یک دیگر تفاوت دارند:

اولاً: در برهان اول تکیه بر روی حقیقت صرف و محض وجود است، که دارای وحدت حقهٔ حقیقی می‌باشد، اما در برهان دوم موضوع سخن، حقیقت نشکیکی و دارای مراتب وجود و بنکه مرتبه‌ای از مراتب آن می‌باشد.

ثانیاً: برهان اول به نحو خلف و برهان دوم به صورت مستقیم تنظیم می‌شود.

<sup>۱</sup> به دلیل آن که پس از نقل این برهان می‌گوید: «و می‌معنا ما ففرق» و روشن است که برهان دوم و ۹۶ ذکر کرده‌اند. با بیان اول تناسب دارد، نه بیان دوم.

ثالثاً: در برهان اول نیازی به بیان استحالة دور و تسلسل نیست، برخلاف برهان دوم که به محال بودن دور و تسلسل تمسک می‌جوید.<sup>۱</sup>

### ۱۳۱ | تقریر دوم

این تقریر [را نیز محقق سبزواری در تعلیقه خود بر اسفار<sup>۲</sup> آورده که در واقع] به تقریر نخست باز می‌گردد و بر «اصالت وجود» مبتنی است [و دیگر نیازی به اثبات تشکیک وجود، بساطت وجود و مانند آن را ندارد؛ برخلاف تقریری که از صدر المتألهین در دنباله بحث ذکر خواهیم کرد.] و بیانش آن است که:

حقیقت وجود که اصل واقعیت و حقیقت امور خارجی را تشکیل می‌دهد، یک حقیقت مرسل [- صرف و مطلق] است. [نه محدود، مشوب و مقید.] و هرگز عدم در آن راه ندارد و هیچ‌گاه نیستی را نمی‌پذیرد، زیرا [وجود و عدم نقیض یک دیگرند و میان آن دو رابطه تقابل حاکم است و] هیچ مقبیل، نقیض و مقابل خود را قبول نمی‌کند، [بلکه ذاتاً آن را طرد می‌کند.] و آن حقیقت مرسلی که عدم بر آن محال و معتنع است، واجب الوجود بالذات می‌باشد. بنابراین، حقیقت مطلق و مرسل وجود، واجب الوجود بالذات است و این همان نتیجه مورد نظر ماست.

[مقدمات این برهان را می‌توان به این صورت تنظیم کرد:

۱- حقیقت وجود، یک حقیقت مرسل، صرف و مطلق است و هیچ حد و قیدی آن

۱. فرقی چهارمی نیز بیان شده و آن این که امام در برهان نخست برای «نردید» است و در برهان دوم برای «تقسیم». یعنی در برهان نخست می‌گوییم: در مورد حقیقت وجود دو نظر دو احتمال وجود دارد: احتمال نخست این که واجب باشد و احتمال دوم این که واجب نباشد. اما در برهان دوم می‌گوییم: حقیقت وجود بر دو قسم است: قسم نخست وجود واجب و قسم دوم وجودهای ممکن.

اما به نظر می‌رسد، امام در برهان دوم نیز برای نردید است، نه تقسیم. زیرا تقسیم وقتی صحیح است که وجود،قسام از یقین معلوم باشد.

۲. اسفار، ج ۹، ص ۱۶.

- را محدود و مقید نمی سازد؛ زیرا از آن جا که حقیقت وجود اصیل است و جز آن هیچ چیز اصیل نیست، هیچ حد و قیدی وجود ندارد تا آن را محدود و مقید سازد.<sup>۱</sup>
- ۲- حقیقت صرف و مطلق وجود ذاتاً ابائی از عدم دارد و عروض نیستی بر آن متعین می باشد، زیرا هستی، نقیض نیستی است و عروض یک نقیض بر نقیض دیگر به معنای اجتماع نقیضین است، که امتناع آن بر همه کس معلوم است.
- ۳- وجودی که ذاتاً عروض عدم بر آن محال باشد، واجب الوجود بالذات خواهد بود.

در نتیجه: حقیقت صرف و مطلق وجود، واجب الوجود بالذات می باشد.



- [۴] اشکال بر برهان یاد شده: [مقدمه سوم ناتمام است؛ یعنی] محال بودن عروض عدم بر وجود، دلیل بر واجب الوجود بالذات بودن آن نیست؛ و گرنه وجود هر پدیده ممکن و واجب بالذات خواهد بود، چرا که وجود اثبای ممکن [نیز همانند حقیقت صرف و مطلق وجود] نقیض عدم است [و عروض عدم بر آن محال می باشد؛] در نتیجه آن چه بنا بر فرض ممکن است، واجب خواهد بود و این خلاف فرض است.
- [۵] پاسخ به اعتراض: وجودهای ممکن، واجب الوجود بالذات نیستند [و برهان یاد شده هرگز مستلزم واجب بالذات بودن آنها نیست، چرا که مقدمه سوم از مقدمات این برهان در وجودهای ممکن مصداق نمی یابد. توضیح این که:] وجود ممکن را حدود ماهوی احاطه کرده و پارا از آن حدود فراتر نمی نهد و از این رو، عدسش از

۱. این دلیل از کلام مؤلف در پاسخ به اعتراض وارد شده بر این برهان، استفاده شده است؛ آن جا که می گوید: «ما حقيقة الوجود المرسله التي هي الاسيلة لا اصل غيرها، فلاحد بعدها، ولا قيد بعدها»؛ «این دلیل ناتمام به نظر می رسد؛ چرا که محدود و مفاد بودن حقیقت وجود، مستلزم اصیل بودن امری و ذاتی وجود نیست. حد امری عدمی است که از وجود منتهای و غیر صرف انتزاع می گردد و ذهن یک نحو قیوتی برای آن، به عرض آورد، حقیقت رجوع، اعتبار می کند».

ماورای آن حدود انتراع می‌شود. و همین است مقصود حکما از این جمله که: «هر ممکن یک زوج ترکیبی است». [یعنی مرکب از وجود و عدم است؛ هم حیثیت وجودی دارد و هم حیثیت عدمی و عدم به لحاظ همان حیثیات عدمی وجود ممکن بر آن قابل حمل است. وجود امکانی وجودی است که در یک زمان هست و در زمان پیش و پس از آن نیست. در یک مکان هست و در مکان‌های دیگر نیست. در یک مرتبه خاص تحقق دارد و در مراتب دیگر معدوم می‌باشد. کمالاتی را دارد و فاقد کمالات بسیار دیگری است و خلاصه آن که حدود و قیود فراوانی وی را احاطه کرده است و از این رو می‌توان عدم را به لحاظ این حیثیات عدمی بر آن حمل کرد و مثلاً گفت: این وجود خاص در فلان زمان نیست و در فلان مکان تحقق ندارد و در فلان مرتبه از وجود معدوم است.]

اما حقیقت مرسل و مطلق وجود - که اصالت تنها از آن اوست و در نتیجه هیچ حدی نیست که آن را محدود سازد و هیچ قیدی نیست که آن را مقید کند - یک حقیقت بسیط و صرف است که ذاتاً ابایی از عدم دارد و نقیض نیستی می‌باشد و این همان وجوب بالذات است.

## [۶] تقریر سوم

صدرالمسائلین برهان صدیقین را به گونه‌ای دیگر تقریر کرده است؛ آن جا که می‌گوید:

تقریر این برهان آن است که وجود - چنان که گذشت - یک حقیقت عینی است، [یعنی اسبیل بوده و در متن خارج تحقق دارد] و واحد است [یعنی تباین ندارد و کثرت آن، کثرت محض نیست] و بسیط است [یعنی جزء ندارد. چه این که خود جزء چیزی نیست، زیرا چیزی غیر از وجود نیست. هر چه غیر وجود است نمودار وجود و نمود وجود است. بنابراین، ترکیبی در وجود نیست که غیر وجود، جزء وجود بوده



و این غیر، عامل کثرت باشد. بلکه اختلاف از خود وجود برمی خیزد، وجود شدید، جز شدت وجود چیز دیگری نیست. چنین نیست که وجود شدید، ترکیبی باشد از وجود و چیز دیگری؛ [اختلاف میان افراد وجود گاهی] = اگر آن افراد در مراتب مختلفی باشند [به کمال و نقص و شدت و ضعف است و گاهی] = اگر آن افراد در یک مرتبه وجودی باشند [به امور زاید بر وجود می باشد؛ مانند اختلاف میان افراد مندرج در یک ماهیت نوعی].<sup>۱</sup>

غایت کمال هستی، آن چیزی است که اتم از آن نباشد [و عالی ترین مرتبه وجود آن است که دیگر بالاتر از آن فرض ندارد و نامحدود می باشد] و این همان وجودی است که در هیچ امری به غیر خود وابسته نیست [بلکه عین هستی است و استقلال عین اوست] و از آن تام تر نتوان فرض کرد، چرا که [وجودی که تام تر از آن را بتوان فرض کرد، ناقص خواهد بود] و [هر وجود ناقصی وابسته به غیر بوده، در تمامیت خود نیازمند آن می باشد] [به دلیل آن که هر وجود ناقصی محدود است و هر وجود محدودی دارای ماهیتی است که حد آن را تشکیل می دهد، و هر شیء دارای ماهیتی

۱. اختلاف میان مراتب مختلف وجود را تشکیک طولی و اختلاف میان افراد یک مرتبه را تشکیک عرضی می نامند. فواید تشکیک خاصی بر چهار امر است: ۱. وحدت، حقیقتاً وجود دانه باشد ۲. کثرت، حقیقتاً وجود دانه باشد ۳. در متن خارج آن وحدت حقیقتاً در این کثرت ظهور داشته باشد ۴. در خارج حقیقتاً بازگشت و اعطای این کثرت در آن وحدت و به آن وحدت باشد. هر گاه این چهار رکن محقق شود تشکیک خاصی محقق می شود و اگر بعضی از این ارکان محقق پیدا نکند، تشکیک محقق پیدا نخواهد کرد.

تفاوت میان تشکیک طولی و تشکیک عرضی آن است که در تشکیک طولی اعتبار یک طرفه است، اما در تشکیک عرضی، نیز طرفینی است. در تشکیکات طولی ضعیف از قوی ممتاز نیست؛ بلکه قوی از ضعیف ممتاز است، زیرا عامل امتیاز یعنی قوت، در قوی تحقق دارد. قریباً چیزی که عامل امتیاز باشد، ندارد، زیرا ضعف یک امر عدمی است و فقدان، عامل نیز نیست. قوی هم خود ممتاز است و هم ضعف ضعیف را نشان می دهد و ما ضعیف را در قوت قوی می شناسیم. ولی در تشکیکات عرضی هر یک از طرفین خصوصیتی دارد که دیگری ندارد؛ مانند چند وجود شخصی که زیر پوش یک ماهیت نوعی شناخته می شود. اینها نیزشان طرفینی است. از این جدا دانسته می شود تعبیر: «او یا مور زنده» در کلام صدر المتألهین، به لحاظ ماهیت است؛ و گرنه نیز، چه در تشکیک طولی و چه در تشکیک عرضی، عین وجود است.

ممکن است. ممکن در هستی خود نیازمند علت است. بنابراین، هر وجود ناقصی وابسته و نیازمند علتی است که آن را ایجاد کند. این جا دانسته می شود که غایت کمال هستی، به گونه ای است که کامل تر از آن فرض ندارد، زیرا اگر کامل تر از آن را بتوان فرض کرد، آن چه غایت کمال هستی فرض شده، خودش وابسته و نیازمند وجودی برتر و عالی تر از خود می باشد و این خلاف فرض است.]

در بحث های پیشین روشن گشت که تمام بر نقص و فعل بر قوه و وجود بر عدم تقدم دارد [، چرا که به وسیله تام، ناقص یافت می شود و به وسیله فعلیت، قوه محقق می گردد] و نیز بیان شد که تمام یک شیء [بیگانه از آن شیء و مباین با آن نیست، بلکه همان حقیقت آن شیء است به اضافه چیز دیگر]. و چون آن حقیقت تام، بسیط است، آن اضافه عین او می باشد و در نتیجه آن حقیقت نام همان هستی کامل خواهد بود.]

[۷] بنابراین، وجود با مستغنی و بی نیاز از غیر خود است و یا آن که ذاتاً نیازمند غیر می باشد.<sup>۱</sup>

آن موجود نخست [که بی نیاز از غیر است] واجب الوجود و صرف الوجود است و هیچ چیز نام تر از او نبوده، در هستی اش شائبه ای از نیستی و نقصان نیست. و آن دیگری [که نیازمند غیر است] ما سواى حق تعالی و از افعال و آثار او محسوب می شود و قوام و تکیه اش تنها به اوست.

زیرا [یعنی دلیل این که گفتیم موجود مستغنی و بی نیاز از غیر، واجب الوجود و

۱. باید توجه داشت که کلامه «إلما» در حمله: «فادن الوجود إلهام مستغنی عن غیره و اما مفقر بالذات الی غیره» - چنان که محقق سبزواری در باورقی سفار، ج ۶، ص ۱۵ یادآور شده - برای تقسیم است، نه برای تردید؛ یعنی نتیجه مقدمات ذکر شده آن است که کل هستی به عنوان یک حقیقت دارای مراتب، به دو بخش عمده تقسیم می شود: مرتبه ای که واجب است و نام تر از آن فرض ندارد و مرتبه ای که ممکن است و مقوم به واجب می باشد. بنابراین، قضیه فوق، یک گزاره حمله مرده المحمول است؛ برخلاف قضیه ای که در تقریر نخست بیان شد، که یک قضیه منضمه است.

صرف الوجود است و هیچ چیز تام‌تر از او نیست، آن است که [همان‌گونه که] در بحث تشکیک<sup>۱</sup> گذشت، حقیقت هستی از هر گونه نقصان و کمبود مصون است و اگر نقصی هست در اثر معلول بودن است، چرا که معلول [از آن جا که عین ربط به علت است] از نظر درجه و فضیلت هستی هرگز مساوی علت نتواند بود. [در غیر این صورت، تقدم و تأخر میان علت و معلول به کلی منتفی می‌گردد.] پس اگر وجودی مجعول نبوده و نیازمند یک وجود قاهر و مسلط نباشد که به تناسب با ظرفیت و اقتضایش به آن وجود و تحصیل بدهد، هیچ نحوه کمبودی در آن تصور نخواهد شد، چرا که حقیقت وجود [فی حد ذاته و تا وقتی که به واسطه معلولیت، نقصان بدان راه نیافته است] همان‌گونه که دانستی، بسیط است و هیچ حدی ندارد و تعینی جز فعلیت و حصول محض نمی‌توان بدان نسبت داد؛ و گر نه مرکب [از وجود و عدم] و یا دارای ماهیتی غیر از موجودیت خواهد بود.<sup>۲</sup>

و در مباحث پیشین آوردیم<sup>۳</sup> که وجود اگر معلول باشد، ذاتش مجعول به جعل بسیط بوده و ذاتاً نیازمند جاعل [– علت به وجود آورنده خود] خواهد بود؛ به‌گونه‌ای که آن وجود در گروهر ذاتش جز پیوند به واجب و جاعل چیزی نیست [و تعلق به واجب در گروهر ذاتش تعبیه شده است، نه آن که امری زاید بر ذات و عارض بر آن باشد].

[حاصل آن که حقیقت وجود با قطع نظر از هر حیثیت و جهت که به آن ضمیمه گردد، مساوی است با کمال، اضلاقی، غنا، شدت، فعلیت و عظمة. اما نقص، تنقید، فقر،

۱. جماعتی از یادگاران ماهیتی، نفس در تبیین است؛ زیرا محدود بودن حقیقت هستی همان‌گونه که مستلزم مرکب بودن آن از وجود و عدم است، هر چنین ملازم است با این که آن وجود دارای ماهیت (به معنای مایه‌الغافل فی جواب ما هو) باشد، چرا که ماهیت همان حد وجود نیست.

۲. بنی‌قسمت، که توجیه و توضیح عبارت «وفا، میزان الوجود...» است، ظاهراً در مقام تعدیل شکی درم است؛ در آن جا که گفت: «و انانی هو ما سواه من افعاله و آثاره، چنان که عبارت «لما مر ان حقیقه الوجود لا تقص لهما» که توضیحش گذشت، در مقام تعدیل شدت نخست، یعنی «والاول هو واجب الوجود و هو صرف الوجود...» می‌باشد.

ضعف، امکان، کوچکی، محدودیت و تعین، همه از سنخ اعدام و نیستی هاست. و یک موجود از آن جهت به این صفات متصف می‌گردد که وجودی محدود و توأم با نیستی است. پس اینها همه از عدم ناشی می‌شود. حقیقت وجود نقطه مقابل عدم است و آن وجه از شئون عدم است از حقیقت وجود بیرون است؛ یعنی از حقیقت وجود منتفی است و از آن سلب می‌شود.

از طرفی راه یافتن عدم و شئون آن مانند نقص، ضعف محدودیت و غیر آن، همه از معلولیت ناشی می‌شود؛ یعنی اگر وجود معلول شد و در مرتبه متأخر از علت خویش قرار گرفت طبعاً دارای مرتبه‌ای از نقص، ضعف و محدودیت است، زیرا معلول عین ربط و تعلق و اضافه به علت است و نمی‌تواند در مرتبه علت باشد. معلولیت و مفاض بودن عین تاخر از علت و عین نقص و ضعف و محدودیت است. [۸] از آن چه گذشت ثابت شد، و روشن گردید که وجودی دارای یک، حقیقت تام و هویت واجب و ضروری است و یا ذاتاً نیازمند آن بوده و در گوهر ذات خود متعلق و وابسته به آن هویت واجب می‌باشد؛ و بنابر هر یک از این دو قسم، ثابت می‌شود که وجود واجب، مستقل و بی‌نیاز از غیر خود می‌باشد و این همان نتیجه مطلوب و مقصود ماست. پایان کلام صدر المتألهین.<sup>۱</sup>

[مقدمت برهان صدر المتألهین رحمه الله را می‌توان به صورت ذیل تنظیم نمود:

- ۱- اصالت تنها از آن وجود است.
- ۲- وجود یک حقیقت مشکک است؛ یعنی دارای مراتب متعددی می‌باشد که اختلافشان تنها در شدت و ضعف وجود است.<sup>۲</sup>
- ۳- غایت کمال وجود در مراتب تشکیک طولی، مرتبه‌ای است که تام‌تر از آن

۱. مشهور، ج ۶ ص ۱۴.

۲. این نوع تشکیک را تشکیک طولی می‌نامند. در برابر تشکیک عرضی که میان وجودهایی که در یک مرتبه قرار دارند، تحقق می‌یابد. آن چه در این برهان مطرح نظر است، همان تشکیک طولی است.

فرض ندارد، زیرا در غیر این صورت، آن چه غایت کمال هستی فرض شده نسبت به آن مرتبه ناقص خواهد بود و وجود ناقص نیازمند علتی است که اتم از آن می باشد و بر آن تقدم دارد و این خلاف فرض است؛ یعنی آن چه بنابر فرض، غایت کمال وجود است، غایت کمال وجود نخواهد بود.

با توجه به مقدمات یاد شده، روشن می شود که وجود - به معنای کل هستی، که موضوع اصالت و تشکیک است - بر دو قسم است. وجود بی نیاز از غیر و وجود نیازمند غیر. قسم نخست همان واجب تعالی است و قسم دوم افعال و آثار اوست. و در هر دو صورت وجود واجب که غنی بالذات است، ثابت می گردد.

البته ناظران بر کلام صدر المتألهین علیه السلام سخن وی را به طرق گوناگونی تبیین کرده و تفسیق های مختلفی از کلام وی عرضه داشته اند؛ به دلیل اهمیت مسئله به تقریرهای برخی از متفکران از برهان صدر المتألهین اشاره می شود.

### بیان استاد مطهری در تقریر برهان صدر المتألهین

استاد مطهری علیه السلام برهان صدر المتألهین را مبتنی بر پنج مقدمه می داند:

۱- اصالت وجود.

۲- وحدت تشکیکی وجود.

۳- این که حقیقت وجود، عدم را نمی پذیرد؛ یعنی هرگز موجود، از آن جهت که موجود است، معدوم نمی شود. معدوم شدن موجودات عبارت است از محدودیت موجودات خاص، نه این که وجود پذیرنده عدم گردد. به عبارت دیگر عدم، نسبی است.

۴- حقیقت وجود، از آن جهت که حقیقت وجود است و با قطع نظر از هر حیثیتی که به آن ضمیمه گردد، مساوی با کمال و اطلاق است.

۵- راه یافتن عدم و شئون آن در هستی، از معلولیت ناشی می شود.

و پس از بیان مقدمات فوق می‌گوید: «اکنون می‌گوییم: حقیقت هستی در ذات خود، یعنی در موجودیت و در واقعیت داشتن خود، مشروط به هیچ شرطی و مقید به هیچ قیدی نیست. هستی چون که هستی است، موجود است، نه به ملاک دیگر و مناط دیگر و هم نه به فرض وجود شیء دیگر. یعنی هستی در ذات خود مشروط به شرطی نیست. و از طرف دیگر، کمال و عظمت و شدت و استغنا و جلال و بزرگی و فعلیت و لاحدی، که نقطه مقابل نقص و کوچکی و امکان و محدودیت و نیاز می‌باشند، از وجود برمی‌خیزند؛ یعنی جز وجود، حقیقتی ندارند. پس هستی در ذات خود مساوی است با نامشروط بودن به چیز دیگر؛ یعنی با وجوب ذات ازلی و هم مساوی است با کمال و عظمت و شدت و فعلیت.

نتیجه می‌گیریم که حقیقت هستی در ذات خود، قطع نظر از هر تعبیری که از خارج به آن ملحق گردد، مساوی است با ذات لایزال حق. پس اصالت وجود عقل ما را مستقیماً به ذات حق رهبری می‌کند، نه چیز دیگر. غیر حق را، که البته جز افعال و آثار و ظهورات و تجلیات او نخواهد بود، با دلیل دیگر باید پیدا کنیم»<sup>۱</sup>.

### سخن استاد جوادی آملی در تقریر برهان صدور المتألهین

استاد جوادی آملی - مدظله - در شرح قیم خود بر حکمت متعالیه (اسفار) می‌گوید: «بنابراین، خلاصه تقریر بر برهان صدیقین چنین است: بر طبق اصالت وجود، چون هستی اصیل است (مقدمه اول) و چون واحد است نه متباین (مقدمه دوم) و چون وحدتش وحدت تشکیکی است نه وحدت شخصی (مقدمه سوم) و چون بسیط است و کثرتش به وحدت برمی‌گردد؛ یعنی تمام ما به الامتیازها به عین هستی برمی‌گردد، که در حقیقت این بیان همان روح تشکیک را نشان می‌دهد، هر

چند تعبیرش جدای از تعبیر تشکیک آمده است (مقدمه چهارم)؛ آن گاه می‌گوییم: هستی هر موجودی که در خارج است، یا واجب است، یا به واجب متکی است. اگر آن موجود هستی محض و اعلی‌المراتب بود، و هیچ نقصی در وی راه نداشت، یعنی به غیر متکی نبود، پس واجب است و اگر هستی محض نبود و ناقص بود، پس ذاتاً به هستی محض تکیه می‌کند.<sup>۱</sup>

### بیان استاد مصباح در تقریر برهان صدرالمتألهین

استاد مصباح - مدظله - در کتاب آموزش فلسفه در این باره می‌نویسد: «این برهان [برهان صدیقین] به صورت‌های مختلفی تقریر شده، ولی به نظر می‌رسد که متین‌ترین آنها همان تقریر خود وی [صدرالمتألهین] می‌باشد و بیان آن از سه مقدمه تشکیلی می‌یابد:

#### ۱- اصالت وجود.

۲- مراتب داشتن وجود و تشکیک خاص بین علت و معلول؛ به گونه‌ای که وجود معلول، استقلال‌لی از وجود علت هستی بخش ندارد.

۳- ملاک نیاز معلول به علت، همان ربطی بودن و تعلقی بودن وجود آن، نسبت به علت و به عبارت دیگر ضعیف مرتبه وجود آن است و تا کمترین ضعفی در موجودی وجود داشته باشد، بالضروره معلول و نیازمند به موجود عالی‌تری نخواهد بود و هیچ‌گونه استقلال‌لی از آن نخواهد داشت.

با توجه به این مقدمات، می‌توان برهان صدیقین را بر اساس مشرب صدرالمتألهین به این صورت تقریر کرد:

مراتب وجود، به استثنای عالی‌ترین مرتبه آن که دارای کمال نامتناهی و بی‌نیازی، و

۱. شرح حکمت معانی، بخش یکم از جلد ششم، ص ۱۳۶ و ۱۳۷.

استقلال مطلق می‌باشد، عین ربط و وابستگی است و اگر آن مرتبه اعلیٰ تحقق نمی‌داشت سایر مراتب هم تحقق نمی‌یافت، زیرا لازمه فرض تحقق سایر مراتب بدون تحقق عالی‌ترین مرتبه وجود این است که مراتب مزبور، مستقل و بی‌نیاز از آن باشند، در حالی که حیثیت وجودی آنها عین ربط و فقر و نیازمندی است.<sup>۱</sup>

با توجه به توضیحاتی که در لابه لای کلام صدرالستائیهین<sup>۲</sup> آوردیم و تنسیقی که در پادین کلام وی برای برهان او بیان کردیم، خواننده گرامی می‌تواند به وجه قوت و ضعف تقریرهای یاد شده و میزان مطابقت آن با کلام صدرالمتألهین پی ببرد.

۱. آلموزی فلسفه، ج ۲، ص ۳۴۲. نظیر همین بیان در تعلیقه علی نهایة الحکمة، شماره ۳۹۹، ماده ۱۰.



## في بعض آخر ممّا أقيم على وجود الواجب تعالى من البراهين

[١] من البراهين عليه أنّه لا ريب أنّ هناك موجوداً ما، فإن كان هو أو شيء منه واجباً بالذات فهو المطلوب، وإن لم يكن واجباً بالذات وهو موجود فهو ممكن بالذات بالضرورة، فُرجح وجوده على عدمه بأمر خارج من ذاته، وهو العلة والإلّا كان مرجّحاً بنفسه، فكان واجباً بالذات وقد فرض ممكناً، هف هف. وعلته إمّا ممكنة مثله، أو واجبة بالذات، وعلى الثاني يثبت المطلوب. وعلى الأول يُقلّ الكلام إلى علته، وهلمّ جرّاً فإنّما أن يدور أو يتسلسل، وهما محالان، أو ينتهي إلى علة غير معلولة هي الواجب بالذات، وهو المطلوب.

[٢] واعترض عليه بأنّه ليس بياناً برهانياً مفيداً لليقين، فإنّ البرهان إنّما يفيد اليقين إذا كان السلوك فيه من العلة إلى المعلول، وهو البرهان اللّسّي، وأمّا البرهان الإنسيّ المسلول فيه من المعلول إلى العلة فلا يفيد يقيناً، كما بيّن في المنطق. ولما كان الواجب تعالىّ علةً لكلّ ما سواه غير معلول لشيء، يوجهه كان السلوك إلى إثبات وجوده من أيّ شيء كان سلوكاً من المعلول إلى العلة غير مفيدٍ لليقين، وقد سلك في هذا البيان من الموجود الممكن الذي هو معلوله إلى إثبات وجوده.

[٣] والجواب عنه أنّ برهان الإنّ لا يتحصّر فيما يُسلك فيه من المعلول إلى العلة، وهو لا يفيد اليقين، بل ربما يُسلك فيه من بعض اللوازم العامّة التي للموجودات المطلقة

إلى بعض آخر، وهو يفيد اليقين كما بيّنه الشيخ في كتاب البرهان من منطق الشفاء.  
وقد شُك في البرهان السابق من حالٍ لازمة لمفهوم موجود مّا - وهو مساوق  
للموجود من حيث هو موجود - إلى حالٍ لازمة أخرى له، وهو أنّ من مصاديقه وجود  
علّة غير معلولة يجب وجودها لذاتها.

[٤] فقد تبين بذلك أنّ البيان المذكور برهانٌ إنّي مفيد لليقين، كسائر البراهين  
الموضوعة في الفلسفة لبيان خواصّ الموجود من حيث هو موجود، المساوية للموجود  
العامّ.

### تنبيه

[٥] محصل البيان السابق أنّ تحقق موجود مّا ملازم لترجّح وجوده إمّا لذاته فيكون  
واجباً بالذات، أو لغيره. وينتهي إلى ما ترجّح بذاته وإلاّ دار أو تسلسل، وهما  
مستحيلان. ويمكن تبديل ترجّح الوجود من وجوب الوجود، فيكون سلوكاً إنشياً من  
مسلك آخر.

[٦] تقريره أنّه لا ريب أنّ هناك موجوداً مّا، وكلّ موجود فإنّه واجب، لأنّ الشيء ما  
لم يجب لم يوجد، فإن كان هو أو شيء منه واجباً لذاته فهو المطلوب، وإن كان واجباً  
لغيره وهو علّته الموجودة الواجبة فعليته إمّا واجبة لذاتها فهو، وإمّا واجبة لغيرها، فننقل  
الكلام إلى علّة علته، وهلمّ جزأً، فإمّا أن يدور أو يتسلسل أو ينتهي إلى واجب لذاته.  
والشقان الأولان مستحيلان والثالث هو المطلوب.

[٧] برهان آخر أقامه الطبيعيون من طريق الحركة والتغيّر. تقريره أنّه قد ثبت فيما  
تقدّم، في مباحث القوة والفعل، أنّ المحرك غير المتحرك، فلكلّ متحرك محرك غير،  
ولو كان السّحرك متحركاً فله محرك أيضاً غير، ولا محالة ينتهي سلسلة المحركات إلى  
محرك غير متحرك، دفعاً للدور والتسلسل. وهو لبراءته من المادّة والقوّة وتنزّهه عن  
التغيّر والتبدّل وثباته في وجوده واجب الوجود بالذات، أو ينتهي إليه في سلسلة علّله.

[٨] برهان آخر أقامه الطبيعيون أيضاً من طريق النفس الإنسانية، تقريره أن النفس الإنسانية مجردة عن المادة ذاتاً، حادثاً بما هي نفس يحدث البدن. لامتناع التسايز بدون الأبدان واستحالة التنازع، كما يبين في محله، فهي ممكنة مفتقرة إلى علّة غير جسم ولا جسمانيّة، أمّا عدم كونها جسماً فلاّتها لو كانت جسماً كان كلّ جسم ذا نفس وليس كذلك، وأمّا عدم كونها جسمانيّةً فلاّتها لو كانت جسمانيّة. سواء كانت نفساً أخرى أو صورة جسميّة أو عرضاً جسمانيّاً، كان تأثيرها بتوسط الوضع، ولا وضع للنفس مع كونها مجردة، على أن النفس لتجردها أقوى تجوهرأ وأشرف وجوداً من كلّ جسم وجسماني، ولا معنى لعلّة الأضعف الأخس للأقوى الأشرف.

[٩] فالسبب الموجد للنفس أمرٌ وراء عالم الطبيعة، وهو الواجب تعالى بلا واسطة أو بواسطة علل مترتبة تنتهي إليه.

[١٠] برهان آخر للمتكلّمين من طريق الحدوث، تقريره أن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون، وهما حادثان، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. فالأجسام كلّها حادث، وكلّ حادث مفتقرٌ إلى مُحدث، فمحدثها أمرٌ غيرُ جسم ولا جسماني، وهو الواجب تعالى، دفعاً للدور والتسلسل.

[١١] والحجّة غير ناقّة، فإنّ المقدّمة القائلة: «إنّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث» لا يبيّنة ولا مبيّنة، وتغيّر أعراض الجوهر عندهم غير ملازم لتغيّر الجوهر الذي هو موضوعها. نعم لو بُني على الحركة الجوهريّة ثبّت المقدّمة، ونجحت الحجّة. وهذه الحجّة كما ترى - كالحجج الثلاث السابقة - مبيّنة على تنامي العلل، وانتهائها إلى علّة غير معلولة هو الواجب تعالى.

## فصل دوم

### براهین دیگر بر وجود واجب تعالی

#### [۱] برهان بوعلی سینا بر اثبات واجب تعالی

از جنسۀ برهان‌هایی که برای اثبات واجب الوجود بالذات اقامه شده است [برهانی است که شیخ الرئيس مبتکر آن بوده و آن را در نسط چهارم اشارات<sup>۱</sup> بیان کرده است. تقریر برهان بوعلی<sup>۲</sup> آن است که:

تردیدی نیست که موجودی در جهان خارج تحقق دارد<sup>۳</sup>، چرا که اگر در وجود هر چیز بتوان شک کرد، در اصل وجود و تحقق خویش نمی‌توانیم شک و تردید کنیم. و اقرار به تحقق حتی یک موجود، برای تنظیم این برهان کافی است. حال می‌گوییم: پس اگر آن موجود یا فردی از آن<sup>۴</sup> واجب بالذات باشد، مطلوب ثابت است. و اگر آن

۱. اشارات. نسط چهارم، فصل نهم تا دوازدهم. شیخ الرئيس در پایان این نسط برهان خود را، طریقه و راه سدیدین معرفی می‌کند. اما صدره، تألهین به دور از نقل این برهان در اشارات، ج ۳، ص ۳۶ می‌گویند: «و هذا المسلك أقرب المسالك الى منهج المصدقين وليس بذلك كما زعم، لأن هذا يكون النظر الى حقيقة الوجود، وهذا يكون النظر الى مفهوم الوجود».

مؤلف بزرگوار نیز به تبع صدر المتألهین این برهان را از طریقه صدیقین اخراج می‌داند و لذا آن را در محمل پیشین که اختصاص به بیان تقریرات گوناگون برهان سدیدین داشت، ذکر نکرد.

۲. تردید به حاشیاء آن است که قضیه: «لأریب ان هناك موجوداً ما» مهمله است، لذا هم در صورت واحده بودن موجود خارجی صادق است، و هم در صورت کثرت، و تعدد آن.

موجود در همان حال که موجود است، واجب بالذات نباشد، قطعاً ممکن بالذات خواهد بود. [زیرا موجود به حصر عقلی یا واجب بالذات است و یا ممکن بالذات و فرض امتناع آن ممتنع است. و چون ممکن بالذات است] پس رجحان یافتن وجودش بر عدمش به واسطه امری بیرون از ذاتش، که همان علتش است، خواهد بود، و گرنه رجحان وجودش ذاتی و خود به خود بوده و در نتیجه واجب بالذات می باشد، در حالی که طبق فرض، ممکن می باشد. پس واجب بودن آن خلاف فرض است.

[تا اینجا ثابت شد که اگر «موجود» مورد نظر واجب نباشد، ممکن و نیازمند علت خواهد بود. حال می گوییم:] علت آن موجود از دو حال بیرون نیست: یا مانند خود آن موجود، ممکن است و یا واجب بالذات می باشد. اگر واجب بالذات باشد، مطلوب ثابت است و اگر ممکن باشد، نقل کلام می کنیم به آن علت، [و می گوییم که چون ممکن است و یا واجب...] و به همین ترتیب زنجیره علل ادامه می یابد، پس با دور واقع می شود [و این در صورتی است که در بررسی خود به علتی برسیم که قبلاً آن را معلول دانستیم].<sup>۱</sup> و یا تسلسل رخ می دهد [و این در صورتی است که سیر خود را به طور عمودی ادامه دهیم و هر پدیده ای را به پدیده پیش از خود استناد دهیم و به نقطه پایانی نرسیم] و دور و تسلسل هر دو محال اند. [و لذا شق سوم متعین می شود:] و یا به علتی می رسیم که خودش معلول چیزی نیست [و وجودش را از دیگری وام نگرفته است] و این همان واجب الوجود بالذات است، که ما در صدد اثباتش هستیم.

## [۲] پاسخ به یک اشکال

اعتراض شده که: این استدلال، یک استدلال برهانی یقین آور نیست، چرا که برهان تنها در صورتی یقین آور است که در آن از علت به معلول سیر شود، که آن را

<sup>۱</sup> یعنی علتی که با یک یا چند واسطه معلول خودش باشد.

برهان «لمی» می‌نامند. و اما برهان «انی» که در آن از معلول به علت سیر می‌شود. چنان که در منطق بیان شده. هرگز افاده یقین نمی‌کند. و چون واجب تعالی علت همه چیز است، و خود به هیچ وجه معلول چیز دیگری نیست، لاجرم هر راهی که برای اثبات وجودش طی شود، سیر از معلول به علت خواهد بود. - [یعنی هر چه را حد و وسط برای اثبات وجود خداوند قرار دهیم، آن چیز معلول واجب تعالی خواهد بود] - و در نتیجه یقین آور نمی‌باشد. در استدلال فوق نیز «موجود ممکن» که معلول حق تعالی است، واسطه در اثبات او قرار گرفته است. [بنابراین، در این استدلال نیز از معلول به علت سیر شده و لذا افاده یقین نمی‌کند.]

[۳] پاسخ این اعتراض آن است که: برهان «انی» به سیر از معلول به علت که یقین آور نیست، اختصاص ندارد و منحصر در آن نیست، بلکه شامل آن جا هم می‌شود که از یکی از لوازم عامه موجودات مطلق به لازم دیگر آن منتقل می‌شویم. چنین استدلالی همان‌گونه که شیخ الرئیس در برهان شفا بیان کرده است - یقین آور می‌باشد.

در برهان مورد بحث نیز از یک وصف ملازم با مفهوم «موجود نامشخص»<sup>۱</sup> که با موجود مطلق برابر است، به یک وصف ملازم دیگر آن منتقل می‌شویم؛ یعنی این که: یکی از مصدق آن وجود، علتی است که خود معلول چیز دیگری نیست و وجودش ذاتاً واجب می‌باشد.

[توضیح مطلب آن که: مفهوم «موجود ما» در تحلیل عقل دارای یک ویژگی ملازم و غیر قابل انفکاک می‌باشد و آن عبارت است از: «ترجح وجود». چرا که وجود هر موجودی بر عدمش رجحان دارد؛ و گرنه هرگز موجود نمی‌شد. از این ویژگی روشن «موجود ما» به ویژگی دیگر آن پی می‌بریم و آن این که: «یکی از مصدقش وجود علتی است که خود معلول چیزی نیست»؛ به این صورت که می‌گوییم: ترجیح وجود از دو

۱. این وصف ملازم عبارت است از: «ترجح وجود».

حال بیرون نیست: یا ترجیح بدانسته است و یا ترجیح بغیره. در صورت نخست، وجودی که ترجیح یافته، علت غیر معلول، یعنی واجب الوجود بالذات خواهد بود. در صورت دوم آن «غیر» باید، ولو یک یا چند واسطه، علت غیر معلول باشد.

حاصل آن که: «ترجیح موجود نامشخص» و این که «یکی از مصداق آن موجود غیر معلول است» دو مفهومی است که از «موجود نامشخص» استخراج شده است: لذا از ملازمات نامهای است که مصداقی جز «موجود نامشخص» ندارد. نه آن که دو امری باشد که میانشان رابطه علی و معلولی برقرار است.

[۴] با توجه بیان فوق دانسته می شود که استدلال یاد شده، یک برهان اثباتی یقین آور است؛ مانند دیگر براهینی که در فلسفه برای بیان خواص و احکام موجود مطلق، که با موجود عام برابر است، به کار می رود.<sup>۱</sup>

۱. در کتب هبیر نوشتار، ج ۱، ص ۳۸، ۳۹، شایان ذکر است که به اعتقاد برخی اندیشمندان «موجود برهان نامی» را می توان به گونه ای تعریف نمود که تنها در سایر مباحث فلسفی (که بران وجود خدای تعالی هم کاربرد داشته باشد) از این که بگوییم، برهان نامی برداشته است که حد وسطی، علت برای اتصال سوسو و نتیجه به محمول آن باشد. خواه علت برای خود محمول هم باشد یا نباشد و خواه علت خارجی و حقیقی باشد یا علت تعلیلی و عقلی.

بنابراین اگرچه، اگر حد وسط برهان، منتهی از قبیل امکان و فقر وجودی رسانده شده باشد، می توان آن را برهان نامی تلقی کرد، زیرا به قول فلاسفه «عناات اجتماع معلول به علت» امکان ماهوی، با فقر وجودی است. پس اثبات واجب الوجود برای ممکنات، به وسیله چیزی انجام گرفته است که بحسب تحلیل عقلی، علت اجتماع آنها به واجب الوجود می باشد.

حاصل آن که هر چند ذات واجب الوجود، معلول هیچ علتی نیست، اما انصاف ممکنات، به داشتن واجب الوجود، محمول امکان ماهوی یا فقر وجودی آنهاست. و چنان که اشاره شد، عماد برهمن این مستند هم همین است. البته اگر کسی در برهان نامی، شرط کند که حد وسط باید علت خارجی را حقیقی باشد، نه تنها در مورد واجب الوجود، بلکه در بیشتر مسائل فلسفی، چنین برهانی یافت نمی شود.

به هر حال، در این فلسفی که بر اساس تلازم عقلی بین حدود برهان قائمه می شود، خواص برهان نامی نامده شود، سواء برهان نامی، از ارزش منطقی کافی برخوردار است و اثبات نامیدن آن ضروری به اعتبار از روش نامی زند. بلکه می توان گفت، که هر برهان نامی منضم به برهان نامی است که گویای آن را «محال بودن انعکاس معلول از علت نامده» تشکیل می دهد. (که روش مذکور، ج ۲، ص ۳۲۲ و ۳۳۳).

### [۵] خلاصه برهان شیخ الرئيس

خلاصه برهان یاد شده آن است که: تحقق «موجودی» | در خارج که امری مسلم و غیر قابل انکار است | ملازم با ترجیح وجود آن موجود می باشد. حال اگر ترجیح وجودش لذاته باشد، واجب الوجود بالذات خواهد بود. و اگر ترجیح وجودش لغیره باشد، سرانجام به موجودی خواهد رسید که ذاتاً وجودش رجحان دارد و گرنه دور و تسلسل لازم خواهد آمد، که هر دو محال است.

| بنابراین، برهان یاد شده از دو قیاس اقترانی، که یکی حملی و دیگری ش. رطی است، تشکیل می شود و شکل منطقی آن بدین صورت است:

قیاس حملی: چیزی در خارج موجود است و هر موجودی وجودش بر عدمش رجحان دارد.

بنابراین، چیزی که وجودش بر عدمش رجحان دارد، در خارج هست.

قیاس شرطی: چیزی که وجودش بر عدمش رجحان دارد، در خارج هست.

و هر چیزی که وجودش بر عدمش رجحان داشته باشد، یا رجحانش بالذات است و یا منتهی می شود به چیزی که رجحانش بالذات است. بنابراین، در خارج چیزی هست که یا رجحان وجودش بالذات است و یا منتهی می شود به چیزی که رجحان وجودش بالذات می باشد.]

### برهانی دیگر شبیه برهان شیخ الرئيس

| حد وسط در برهان شیخ الرئيس «ترجیح وجود» است. اما | می توان حد وسط را به جای «ترجیح وجود»، «وجوب وجود» قرار داد و در نتیجه برهانی دیگر برای اثبات واجب الوجود اتعنه نمود. که تقریرش چنین است:

[۶] تردیدی نیست که در خارج موجودی تحقق دارد و هر موجودی [وجودش |



واجب است، زیرا شیء تا وجودش واجب و ضروری نگردد، موجود نمی‌شود. پس اگر آن موجود و یا فردی از آن، واجب بالذات باشد، مطلوب ثابت است؛ و اگر واجب بالغیر باشد، معنایش آن است که علتی دارد که موجود واجب می‌باشد و آن علت نیز از دو حال بیرون نیست: یا واجب بالذات است، که در این صورت مطلوب ثابت است و یا واجب بالغیر است، که در این صورت نقل کلام به آن «غیر» می‌کنیم و به همین ترتیب سؤال را ادامه می‌دهیم. پس با دور واقع می‌شود، یا تسلسل رخ می‌دهد و یا به موجودی می‌رسیم که واجب بالذات است. دو صورت نخست محال است و صورت سوم همان نتیجه دل خواه می‌باشد.

#### [۷] برهان از طریق حرکت

حکمای طبیعی<sup>۱</sup> از راه حرکت و تغیر، بر اثبات وجود واجب تعالی استدلال کرده‌اند. تقریر برهان ایشان آن است که: پیش از این در بحث «فوه و فعل» ثابت شد که محرک [= علت فاعلی حرکت] غیر از متحرک [= موضوع حرکت] است، بنابراین، هر متحرکی محرکی مغایر با خود دارد. آن محرک اگر خودش نیز متحرک باشد، نیازمند محرکی مغایر با خود می‌باشد و به ناچار، برای آن که دور یا تسلسل لازم نیاید، زنجیره محرک‌ها باید به محرکی که خود متحرک نباشد، منتهی گردد. و آن محرک غیر متحرک، از آن جا که ساحت وجودش از ماده و فوه مبری بوده و دگرگونی و تحول در آن راه ندارد، بلکه هستی‌اش ثابت دارد، واجب الوجود بالذات می‌باشد و یا در سلسله علت خود سرانجام به واجب الوجود بالذات می‌رسد.

[برهان حرکت برای اثبات واجب بالذات متوقف بر چند امر است:

۱. در گذشته درباره این قاعده، به تفصیل بحث شد. و ک: همین نوشتار، ج ۱، ص ۲۰۲ به بعد.

۲. علت اثبات این برهان به طبیعیه‌دانان آن است که در این برهان از وجود حرکت و تحول در جهان خارج استفاده شده است و فیلسوفان پیشین بحث حرکت را در «طبیعیات» مطرح می‌کرده‌اند.

۱- وجود حرکت در خارج، زیرا اگر حرکت موجود نباشد احتیاج به محرک نخواهد داشت.

۲- نیاز مندی حرکت به محرک، چرا که اگر حرکت تنها به مبدأ قابل اکتفا کند - چنان که مادی مسنکان می‌پندارند - راهی برای اثبات اصل محرک نیست، چه رسد به محرک نخست.

۳- احتیاج حرکت به علت فاعلی و حقیقی، نه فقط علت اعدادی و مجازی. زیرا اگر حرکت فقط یک پدیده عرضی باشد و به علت مُعَدّه اکتفا کند، تسلسل محرک‌ها، همانند تسلسل خود حرکات، تسلسل تعاقبی می‌باشد نه دفعی. و حکما تسلسل تعاقبی را روا می‌دانند.

۴- امتناع دور و تسلسل.

۵- تعمیم حرکت به معنای مطلق تحول از نیستی به هستی، یا تعمیم آن به برهان امکان و وجوب. زیرا در غیر این صورت، برهان حرکت فقط وجود یک موجود مجرد و غیر مادی را اثبات خواهد کرد، نه وجود واجب الوجود بالذات را.<sup>۱</sup> اما تعمیم حرکت به معنای مطلق تحول از نیستی به هستی روح برهان حرکت را از کالبد آن جدا می‌کند و آن را به برهان متکلمان نزدیک می‌سازد. اما تعمیم آن به برهان امکان و وجوب، موجب می‌گردد که برهان حرکت به عنوان یک برهان مستقل قابل عرضه نباشد، بلکه ذکر آن تطویل بلا طائل خواهد بود.

### [۸] برهان از طریق حدوث نفس انسانی

حکمای طبیعی برهان دیگری نیز دارند که در آن از راه [نامسل در احکام] نفس

۱. به تعبیر دیگر: برهان حرکت یا قطع نظر از مقدمه پنجم، تنها وجود یک موجود مجرد را که منشأ حرکات است، اما خود از هر گونه حرکت و تحولی مبرا است، اثبات می‌کند. اما این مطلب را که این موجود مجرد، خود واجب الوجود است و یا آن که در سلسله عللش به واجب الوجود منتهی می‌گردد، اثبات نمی‌کند.

انسانی، وجود واجب تعالی را اثبات می‌کنند و آن این که: نفس انسانی در مرحله ذات مجرد از ماده است و از آن جهت که نفس است همراه با پیدایش بدن، حادث می‌گردد. چرا که تمایز نفوس از یک، دیگر، در صورت تعلق به بدن، محال است. از طرف دیگر، تناسخ نیز - چنان که در جای خود بیان شده - محال می‌باشد.

[توضیح این که: نفس اگر قدیم باشد و قبل از پیدایش بدنی که هم اکنون به آن تعلق دارد، موجود بوده باشد، از دو حال بیرون نیست: یا در آن هنگام بدون آن که به یک بدن تعلق داشته باشد موجود است و یا متعلق به یک بدن، غیر از بدنی که هم اکنون به آن تعلق دارد، است.

فرض اول محال است، زیرا نفوس انسانی فراوان است و همه افراد یک نوع واحد محسوب می‌شوند. و همان گونه که در بحث های پیشین آوردیم، انواع مجرد یک فرد بیشتر نمی‌تواند داشته باشد و تکثر افراد آن ممنوع است. فرض دوم نیز محال است، زیرا مستلزم تناسخ است و تناسخ، چون مستلزم محذوراتی از قبیل رجوع از فعلیت به قوه است، محال می‌باشد.<sup>۱</sup>]

[و چون حدوث، نشانه امکان و نیازمندی به علت است] نتیجه می‌گیریم که نفس انسانی ممکن بوده و در هسی خود نیازمند علت می‌باشد. از طرفی، علت حدوث نفس نمی‌تواند جسم و یا یک امر جسمانی [= متعلق به جسم] باشد.

سر این که علت حدوث نفس نمی‌تواند جسم [از آن جهت که جسم است]<sup>۲</sup> باشد، آن است که: اگر علت حدوث نفس جسم باشد، هر جسمی دارای نفس خواهد بود

۱. ر. ک: فصل هفتم از مرحله پنجم، همین نوشتار، ج ۱، ص ۲۹۱-۲۹۳.

۲. برای آشنایی با اقسام تناسخ راجعه بطلان آن ر. ک: جعفر سبحانی، معادشناسی در بزم کتابت سنت و عقل، ترجمه نگارنده.

۳. این قید را صدر المتألهین، در تفسیر برهان آورده است. ر. ک: نفسان، ج ۶، ص ۴۵.

[به دلیل آن که جسمیت - که بنابر فرض علت نفس است - در همه اجسام به طور یکسان موجود است.] در حالتی که بسیاری از اجسام فاقد نفس اند.

و سر این که علت حدوث نفس نمی تواند یک امر جسمانی باشد، آن است که در آن صورت - خواه نفس دیگری باشد و خواه صورت جسمی<sup>۱</sup> یا عارض جسمانی باشد - اثر گذاری آن مشروط به وضع خواهد بود، در حالی که نفس، چون مجرد است، وضع ندارد.

[توضیح این که: امور یاد شده قوه جسمانی است؛ یعنی نیرویی است که با در جسم است مانند صورت جسمانی، یا بر جسم است مانند عرض و یا با جسم است مانند نفس، در هر حال این نیرو در چیزی اثر می گذارد که آن چیز با بدنه ماده اش، یعنی جسمی که نیرو در آن است، دارای وضع و محاذات خاصی باشد و پیش از این دلیل این مدعا بیان شد.<sup>۲</sup> از طرفی وضع، که به معنی نسبت مکانی خاص میان دو شیء می باشد، تنها میان امور مادی برقرار می شود، نه میان دو امر مجرد و یا میان یک امر مادی و یک امر مجرد. بنابراین، امور جسمانی به هیچ وجه نمی توانند با نفس مجرد وضع خاصی برقرار سازند. علاوه بر آن که وضع، تنها میان دو امر موجود برقرار می گردد، نه میان یک امر موجود با یک امر معدوم. به همین دلیل آفرینش و ایجاد در منطق طبیعت، محال است؛ یعنی امکان ندارد یک موجود طبیعی، معدومی را بیافریند و به آن هیله بسیط و کان تام بدهد. موجودات طبیعی فقط در هیله مرکب و کان ناقص اثر می گذارند؛ یعنی وضعی را برای موجود محقق، حاصل می کنند، یا

۱. مقصود از صورت جسمی، صورت جسمانی است، یعنی ضرورتی که سطح در جسم تند، نه صورت جسمی که جسم از ترکیب آن پدید آمده تشکیل می شود. زیرا اگر عده صورت جسمی باشد لازم است که آن امر که بر جسمی دارای نفس است مانند آن جاکه علت، جسم در نظر گرفته می شود، بلکه حقیقت جسم همان صورتش است. چرا که شبهة الشيء بصوره.

۲. انکه فصل پانزدهم: مرحله هشتم.

صفتی را از او می‌گیرند و یا کمالی را به او می‌دهند و مانند آن. اما اصل آفرینش از کتب عدم در سطح طبیعت محال است، چون معدوم با موجود مادی وضع و محاذات ندارد.]

دلیل دیگر بر این که جسم و یا امر جسمانی نمی‌تواند علت به وجود آورنده نفس محسوب شود، آن است که نفس، چون مجرد [و منزه از زمان و مکان بوده و باقی و پایدار] است، گوهرش قوی‌تر و وجودش والاتر از هر نوع جسم و یا امر جسمانی [که زوان‌پذیر و محتاج به زمان و مکان است] می‌باشد و معنای ندارد که موجود ضعیف‌تر و پست‌تر نسبت به موجود قوی‌تر و والاتر علت داشته و آن را به وجود آورد، زیرا مستلزم آن است که علت، کمالی را که فاقد است، اعطا کند.]

[۹] بنابراین، علت به وجود آورنده نفس، امری است برتر از عالم طبیعت و آن با واجب تعالی است و یا موجودی مجرد که در سلسله علل خود به واجب تعالی می‌رسد.

[برهان یاد شده، مبتنی بر پنج مقدمه است: ۱- تجرد نفس. ۲- حدوث نفس. ۳- امکان نفس؛ که با توجه به حدوث آن اثبات می‌شود. ۴- احتیاج آن به یکه، علت که نه جسم باشد و نه جسمانی. ۵- لزوم منتهی شدن سلسله اسباب مجرد به واجب تعالی.

از این جا دانسته می‌شود که همان نقطه ضعفی که در برهان حرکت یاد شد، در این برهان نیز وجود دارد؛ یعنی تمسک به این برهان بدون تکمیل آن با برهان وجوب و امکان نتیجه مطلوب را به دست نمی‌دهد، زیرا نهایتاً اثبات می‌کند که یک موجود مجرد و برتر از نفس انسانی در عالم تحقق دارد. اما این را که آن موجود مجرد، واجب بالذات و یا منتهی به واجب بالذات است، اثبات نمی‌کند. در صورت تکمیل آن با برهان وجوب و امکان، برهان یاد شده به عنوان یک برهان مستقل قابل طرح نخواهد بود.]

## [۱۰] برهان از راه حدوث اجسام

متکلمان از راه حدوث [اجسام] برای اثبات واجب تعالی برهان اقامه کرده‌اند. تقریر برهان ایشان آن است که: اجسام از حرکت و سکون خالی نیستند. و حرکت و سکون امور حادث اند. [بنابراین، اجسام خالی از امور حادث نیستند. حال، این نتیجه را صفرای یک قیاس دیگر قرار می‌دهیم و این کبری را به آن ضمیمه می‌کنیم] و آن چه خالی از حوادث نیست، خودش حادث می‌باشد. در نتیجه همه اجسام حادث اند. [این نتیجه نیز خودش صفرای یک قیاس دیگر واقع می‌شود، که کبرایش عبارت است از:] و هر حادثی نیازمند محدث [= پدید آورنده] می‌باشد. [نتیجه‌اش این است که: همه اجسام به طور کلی نیازمند محدث می‌باشند. حال می‌گوییم: آن محدث اگر جسم و یا امر جسمانی باشد خودش نیز حادث و نیازمند محدث خواهد بود. آن‌گاه نقل کلام می‌کنیم به همان محدث و سلسله علل به همین ترتیب ادامه می‌یابد و دور یا تسلس لازم می‌آید، مگر آن که به علتی برسیم که جسم و یا جسمانی نباشد.] پس برای پرهیز از دور و تسلسل باید گفت: محدث و پدید آورنده اجسام امری است که نه جسم است و نه جسمانی و آن همان واجب تعالی می‌باشد.

## [۱۱] ضعف برهان حدوث

استدلال یاد شده ناتمام است، زیرا مقدمه‌ای که می‌گوید: «آن چه از حوادث خالی نیست، حادث می‌باشد» نه بدیهی است و نه دلیلی [از سوی متکلمان] بر آن اقامه شده است. [بلکه متکلمان در جای دیگر این قاعده را نقض کرده‌اند، چرا که] دگرگونی اعراض به اعتقاد ایشان با دگرگونی جوهری که موضوع آن اعراض است، ملازم نمی‌باشد. آری، اگر حرکت جوهری را بپذیریم و برهان حدوث را بر اساس آن بنا کنیم، آن مقدمه تمام و استدلال مورد نظر نتیجه بخش خواهد بود.

گفتنی است که این استدلال - چنان که ملاحظه می‌شود - همانند ادله سه‌گانه پیشین، مبتنی بر متناهی بودن سلسله علل و «نتهی شدن آن به یک علت غیر معلول» که همان واجب تعالی است، می‌باشد. [و با تمسک به بطلان دور و تسلسل این دو امر ثابت می‌شود. زیرا اگر سلسله علل متناهی نباشد، تسلسل لازم می‌آید و اگر منتهی باشد اما به یک علت غیر معلول منتهی نگردد، دور لازم می‌آید.]

## في أنّ الواجب لذاته لماهية له

[١] وقد تقدّمت المسألة في مرحلة الوجوب والإمكان، وتبين هناك أنّ كلّ ما له ماهية فهو ممكن، وينعكس إلى أنّ ما ليس بممكن فلا ماهية له، فالتّوابع بالذات لا ماهية له، وكذا الممتنع بالذات.

[٢] وأوردنا هناك أيضاً الحجّة المشهورة التي أقاموها لنفي الماهية عن الواجب تعالى وتقدّس، وهي أنّه لو كانت للتّوابع تعالى ماهية وراء وجوده كانت في ذاتها لاموجودة ولا معدومة، فنحتاج في تلّسّسها بالوجود إلى سبب، والسبب إمّا ذاتها أو أمر خارج منها، وكلّا الشّقين محال. أمّا كون ذاتها سبباً لوجودها، فلأنّ السبب متقدّم على مسببه وجوداً بالضرورة، فيلزم تقدّمها بوجودها على وجودها، وهو محال. وأمّا كون غيرها سبباً لوجودها فلاّته يستلزم معلوليّة التّوابع بالذات لذلك الغير، فيكون ممكناً وقد فرض واجباً بالذات، هف. هف، فكون الواجب بالذات ذا ماهية وراء وجوده محال. وهو المطلوب.

[٣] وهذه حجّة برهانية تامّة لا غبار عليها، ونقضها بالماهية السّوجودة التي للممكنات بتقريب أنّ قرّض كون الماهية المفروضة للتّوابع علّة فاعليّة لوجودها لو اقتضى تقدّم الماهية على وجودها المعلول لها لزم نظيره في الماهيات السّوجودة للممكنات، فإنّ ماهية الممكن قابلة لوجوده، والتّقابل كالفاعل في وجوب تقدّمه على ما



يستند إليه - غير مستقيم، لأنَّ وجوب تقدُّم القابل على مقبوله بالوجود إنَّما هو في القابل الذي هو علَّة ماديَّة، فهي المتقدِّمة على معلولها الذي هو المجموع من الصورة والمادة، وماهيَّة الممكن ليست علَّة ماديَّة بالنسبة إلى وجوده، ولا بالنسبة إلى ماهيَّة الموجودة، وإنَّما قابليَّتها اعتبار عقليَّ منشأه تحليل العقل الممكن إلى الماهيَّة ووجوده، واتِّخاذها الماهيَّة موضوعاً والوجود محمولاً لها، وبالعجالة ليست الماهيَّة علَّة قابليَّة للوجود، لكن لو فرضت علَّة فاعليَّة لوجودها كانت علَّة حقيقيَّة واجبة التقدُّم حقيقةً، فإنَّ الحاجة إلى علَّة الوجود حاجة حقيقيَّة تستبع علَّة حقيقيَّة، بخلاف الحاجة إلى قابل ما هو يَّ يقبل الوجود، فإنَّها اعتبار عقليَّ، والماهيَّة في الحقيقة عارضة للوجود لامعروضة لها.

[٤] حجة أخرى، وهي أنَّ الوجود إذا كان زائداً على الماهيَّة تقع الماهيَّة لامحالة تحت إحدى المقولات، وهي لامحالة مقولة الجوهر دون مقولات الأعراض، سواء انحصرت المقولات في عدد معيَّن مشهور أو غير مشهور أو زادت عليه، لأنَّ الأعراض - أيّاً ما كانت - قائمةٌ بغيرها.

[٥] فإذا كانت الماهيَّة المفروضة تحت مقولة الجوهر، فلا بدَّ أن يتخصَّص بفصلٍ بعد اشتراكها مع غيرها من الأنواع الجوهرية، فتحتاج إلى المخصَّص. وأيضاً لاشبهة في حاجة بعض الأنواع الجوهرية إلى المخصَّص والمرجَّح، وإذا صحَّ الإمكان على بعض ما تحت الجنس من الأنواع صحَّ على الجنس، فالجائز على بعض الأنواع التي تحت الجنس جائز على الجنس، والممتنع أو الواجب على الجنس ممتنع أو واجب على كلِّ نوع تحته. فلو دخل واجب الوجود تعالى تحت المقولة لزم فيه جهة إمكانيَّة باعتبار الجنس، فلم يكن واجباً بل ممكناً، هف. وإذا استحال دخول الماهيَّة المفروضة تحت مقولة الجوهر استحال كون الواجب ذا ماهيَّة، وهو المطلوب.

[٦] وقد تبين ممَّا تقدَّم أنَّ ضرورة الوجود ووجوبه في الواجب تعالى أزليَّة هي منتزعة من حاقِّ الذات التي هي وجود لاماهيَّة له.

## واجب بالذات ماهیت ندارد<sup>۱</sup>

[۱] برهان نخست: پیش از این در مرحله وجوب و امکان روشن شد که هر شیء ماهیت داری ممکن می باشد. عکس نقیض این قضیه آن است که: «آن چه ممکن نیست، ماهیت ندارد». بنابراین، واجب بالذات و نیز مستنع بالذات دارای ماهیت نیستند؛ البته واجب بالذات چون فوق ماهیت است و مستنع بالذات از آن رو که دون ماهیت است. [

[۲] برهان دوم: در مرحله وجوب و امکان استدلال معروفی را که برای نفی ماهیت از ساحت واجب تعالی اقامه شده، بیان کردیم. استدلال این بود که: اگر واجب تعالی ماهیت و ذاتی علاوه بر وجودش می داشت، در مرحله ذاتش نه موجود بود و نه معدوم، از این رو، برای اتصاف به وجود نیازمند یک سبب خواهد بود. سبب و علت مورد نظر یا همان ذات و ماهیت واجب تعالی است و یا امری بیرون از آن می باشد و هر دو فرض محال است. اما علت بودن ذات و ماهیت واجب تعالی برای وجودش از

.....

۱. در این کتاب مجموعاً چهار برهان اثبات این مطلب اقامه شده است: برهان اول - که هم در مرحله وجوب و امکان بیان شد و هم در این قسمت به آن اشاره می شود - از راه تلازم بین ماهیت و امکان - که در فصل اول از مرحله چهارم تبیین گشت - مدعا را ثابت می کند. برهان دوم در مرحله چهارم بیان شد و در این فصل نیز تکرار می شود تا مقدمه ای باشد برای پاسخ به نکتۀ اعتراضی که نسبت به آن برهان ایراد شده است. برهان سوم نیز در مرحله چهارم بیان شد و برهان چهارم در این جا مطرح می شود.

آن رو محال است که سبب و علت ضرورتاً تقدم وجودی بر مسبب و معلول دارد؛ لذا اگر ماهیت واجب، علت برای وجود خود باشد لازم می‌آید که ماهیت او بر وجودش تقدم وجودی داشته باشد و این محال است. اما علت بودن امری بیرون از ماهیت واجب برای وجود او از آن رو محال است که مستلزم معلول بودن واجب بالذات برای آن غیر می‌باشد؛ در نتیجه واجب تعالی ممکن خواهد بود و این خلاف فرض است. بنابراین، محال است واجب تعالی ماهیتی علاوه بر وجودش داشته باشد. این همان نتیجه دل خواه است.

**۱۳۱ پاسخ به یک اشکان:** دلیل یاد شده یک استدلال برهانی استوار و خدشه‌ناپذیر است و نقض کردن آن به ماهیتی که برای اشیا ممکن و جود دارد، تمام نیست.<sup>۱</sup> توضیح نقض آن است که: اگر علت فاعلی بودن ماهیت فرضی واجب برای وجود او مستلزم تقدم ماهیت بر وجودی که معلول آن است، باشد، نظیر این مطلب در مورد ماهیاتی که برای اشیا ممکن تحقق دارند نیز لازم می‌آید. [یعنی در آن جهان نیز لازم می‌آید ماهیت بر وجود خودش تقدم داشته باشد. از این ماهیت ممکن. وجود خودش را قبول می‌کند و آن را می‌پذیرد و همان گونه که علت فاعلی بر معلول خود تقدم دارد، قابل نیز بر آن چه قبول می‌کند، تقدم دارد.

پاسخ این نقض آن است که: لزوم تقدم قابل بر آن چه قبول می‌کند، تنها در جایی است که قابل، علت مادی باشد، چرا که علت مادی بر معلول خودش، که از مجموع صورت و ماده تشکیل می‌شود تقدم دارد. در حالی که ماهیت ممکن نه نسبت به وجودش و نه نسبت به ماهیت موجود [ماهیت + وجود] علت مادی به شمار نمی‌رود؛ قابل بودن ماهیت نسبت به وجودش یک اعتبار عقلی است؛ بدین صورت که عقل، شیء ممکن را به ماهیت و وجود تحلیل می‌کند و ماهیت را موضوع وجود و

۱. این نقض را خضر رازی در فصل پنجم از یاد، اول از کتاب اول الشباحت القدریه، ج ۲، ص ۳۷ بیان کرده و در بیان تألیفین در اختلاف، ج ۲، ص ۲۸ آن را پذیرفته و بر همین اساس استدلال فوق را تمام دانسته است.

وجود را محمول ماهیت قرار می‌دهد. حاصل آن که: ماهیت، علت فاعلی وجود است.  
[تا تقدم وجودی بر آن داشته باشد].

[ممکن است گفته شود: در مسئله مورد بحث نیز ما همین پاسخ را می‌دهیم؛ یعنی می‌گوییم: ماهیت واجب، علت اعتباری برای وجود آن است، نه علت حقیقی؛ لذا، تقدم وجودی بر آن ندارد. اما این سخن تمام نیست، زیرا] اگر فرض شود ماهیت واجب علت فاعلی وجود آن است، لاجرم علت حقیقی برای آن می‌باشد و در نتیجه تقدم ماهیت واجب بر وجودش قطعی و حقیقی خواهد بود، [نه تحلیلی و اعتباری].  
زیرا نیاز به علت هستی بخش نیازی واقعی بوده و یک علت واقعی می‌طلبد؛ برخلاف نیاز به ماهیتی که پذیرفته وجود باشد. که در سرفا یک اعتبار عقلی است. حقیقت امر آن است که ماهیت بر وجود عارض می‌گردد، نه آن که معروض آن باشد.<sup>۱</sup>

[۴] برهان سوم: [این استدلال را شاید بخواهند در مصادحات<sup>۲</sup> آورده و صدرالماتلهین نیز در اسفار<sup>۳</sup> آن را با توضیح بیشتر نقل کرده است. آن چه در این جا بیان شده است با کمی اختلاف مأخوذ از اسفار است.] تقریر برهان به شرح زیر است:  
اگر وجود زاید بر ماهیت باشد، [یعنی اگر ماهیت واجب همان اثبت و تحقق او نبوده، بلکه امری و رای آن باشد] در این صورت آن ماهیت به دچار تحت یکی از مقولات مندرج می‌شود<sup>۴</sup> و آن مقوله فقراً مقوله جوهر خواهد بود، نه مقوله‌های اعراض. [به دلیل آن که عرض محتاج موضوع است و منافات آن با وجوب ذاتی

۱. برای توضیح بیشتر درباره تقسیم فاعلی به فاعلی حقیقی و فاعلی اعتباری در یک فصل دهم از مرحله هشتم.

۲. مصادحات، ص ۳۹۱ و ۳۹۲.

۳. اسفار، ج ۱، ص ۱۰۶ و ۱۰۸، ج ۶، ص ۵۶-۵۷.

۴. این ملازمه که اساس استدلال را تشکیل می‌دهد، محدود است، زیرا - چنان که در فصل ششم از مرحله ششم و نیز فصل اول از مرحله ششم گذشت - ماهیت تنها در صورتی داخل در مقولات خواهد بود که در رتب از جنس و فعل باشد. بنابراین، ماهیت بسط از دایره مقولات سر و ن می‌باشد و در نتیجه استدلال فوقی انحصار از مدعی بود و تنها ماهیت مرکب را از واجب نفی می‌کند.

بسیار روشن می‌باشد. [خواه مقولات در عدد خاصی که مشهور فلاسفه با برخی از ایشان گفته‌اند، منحصر باشد و یا افزون از آن باشد،] [تفرقی در این مسئله ایجاد نمی‌کند،] زیرا اعتراض به هر صورت باشند، قائم به غیر [و محتاج به دیگری] می‌باشند [و بدین لحاظ اندراج ماهیت واجب تعالی در مقوله عرضی پذیرفتنی نیست].

[حال می‌گوییم: اندراج ماهیت واجب در مقوله جوهر نیز با وجوب وجود او منافات دارد و مستلزم احتیاج او به غیر و راه یافتن جهت امکانی در وی است. این مدعا را از دو طریق می‌توان اثبات کرد:]

[۵] ۱- اگر ماهیت فرضی واجب تحت مقوله جوهر مندرج باشد، باید به وسیله فصل تخصص یابد، چرا که ماهیت فرضی واجب با سایر انواع جوهری در جوهر بودن مشترک می‌باشد. در نتیجه واجب تعالی برای امتیاز یافتن از دیگر انواع جوهری محتاج مخصص خواهد بود.

۲- در این که برخی از انواع جوهری محتاج مخصص - فصل او مرجح - عنت وجود است، تردیدی نیست. [بنابراین، برخی از انواع جوهر ممکن است، زیرا احتیاج ملازم با امکان می‌باشد. و هر گاه «امکان» در مورد بعضی از انواع مندرج در یک جنس روا باشد، بر خود آن جنس نیز روا خواهد بود. به دلیل آن که آن چه بر بعضی از انواع مندرج در یک جنس روا و جایز می‌باشد، بر خود آن جنس نیز جایز و روا خواهد بود. همان گونه که آن چه برای جنس متمتع و یا واجب است، برای هر یک از انواع مندرج در آن جنس نیز متمتع و یا واجب خواهد بود.<sup>۱</sup> بنابراین اگر واجب

۱. در قاعده در بیان مؤلف در عرض یک دیگر بیان شده، اما در عبارت اشعار قاعده دوم به عنوان دلیل برای قاعده اول ذکر شده است، معنی دلس این که: «آن چه بر نوع روا و ممکن باشد در جنس آن نوع نیز ممکن است» آن است که: «آن چه برای جنس متمتع و یا واجب است برای هر یک از انواع مندرج در آن جنس نیز متمتع و یا

الوجود تعالی در یک مقوله مندرج شود، لازم می‌آید که در او به اعتبار جنسش یک جهت امکانی راه یابد و در نتیجه واجب الوجود نبوده بلکه ممکن باشد و این خلاف فرض است.

و چون ثابت گشت که اندراج ماهیت فرضی واجب تعالی در مقوله جوهر ممتنع است، در نتیجه ماهیت داشتن واجب تعالی نیز محال خواهد بود، [زیرا چنان که گفتیم - اگر واجب تعالی ماهیت داشته باشد، از مقوله جوهری خواهد بود.] و این همان نتیجه دل خواه است.

[۶] از آن چه گذشت روشن شد که ضرورت و وجوب هستی در واجب تعالی یک ضرورت ازلی<sup>۱</sup> بوده و از عین ذات او، که وجود صرف است و ماهیتی ندارد، صفت ضرورت و وجوب انتزاع می‌شود.

→ واجب خواهد بود: استاد جوادی آملی - مدظله - در شرح این قسمت از افتاد می‌فرماید:

«اگر بعضی از انواع جوهر ممکن بودند حتماً خود جوهر ممکن می‌باشد، زیرا اگر امکان برای جنس، که جوهر است، محال می‌بود حتماً برای تمام انواع مندرج تحت آن نیز ممتنع می‌بود، زیرا جنس به عنوان یک امر ذاتی در همه انواع خود حضور دارد و صدق جوهر، که فرضاً امکان آن محال است، بر نوع ممکن مایه جمع متناهیین است. پس یقیناً می‌توان با امکان بعضی از انواع جنس، امکان خود جنس را کشف کرد.» (شرح حکمت متعالیه، بخش یکم از جلد ششم، ص ۴۱۳).

۱. برای توضیح بیشتر درباره ضرورت ازلی و تفاوت آن با ضرورت ذاتی را ک همین نوشتار، ج ۱، ص ۱۶۱ و

## في أَنَّ الواجب تعالى بسيط غير مركَّب من أجزاء خارجيّة ولا ذهنيّة

[١] وقد تقدّم أَنَّ الواجب تعالى لا ماهيّة له، فليس له حدٌّ، وإذا لا حدَّ له فلا أجزاء حدّية له من الجنس والفصل، وإذا لا جنس ولا فصل له فلا أجزاء خارجيّة له من السادة والصورة الخارجيتين، لأنَّ المادّة هي الجنس بشرط لا، والصورة هي الفصل بشرط لا وكذا لأجزاء ذهنيّة له من المادّة والصورة العقليتين، وهما الجنس والفصل المأخوذان بشرط لا في البسائط الخارجيّة كالأعراض. وبالجمله لأجزاء حدّية له من الجنس والفصل، ولا خارجيّة من المادّة والصورة الخارجيتين. ولا ذهنيّة عقليّة من السادة والصورة العقليتين.

[٢] برهان آخر: لو كان له جزء لكان متقدّماً عليه في الوجود وتوقّف الواجب عليه في الوجود، ضرورة تقدّم الجزء على الكلّ في الوجود وتوقّف الكلّ فيه عليه، ومسبوقة الواجب وتوقّفه على غيره وهو واجب الوجود محال.

[٣] برهان آخر: لو تركّبت ذات الواجب تعالى من أجزاء، لم يخلُ إمّا أن يكون جميع الأجزاء واجبات بذواتها، وإمّا أن يكون بعضها واجباً بالذات وبعضها مسكناً، وإمّا أن يكون جميعاً ممكنات.

[٤] والأوّل محال، إذ لو كانت الأجزاء واجبات بذواتها كان بينها إمكانٌ بالقياس كما

تقدّم. وهو يتألفي كونها أجزاءً حقيقيةً لمركّب حقيقيّ ذي وحدةٍ حقيقيةٍ، إذ من الواجب في التركيب أن يحصل بين الأجزاء تعلّق ذاتيّ يحصل به أمر جديدٌ وراء المجموع له أثر وراء آثار كلّ واحد من الأجزاء. والثاني محال، للزوم افتقار الواجب بالذات إلى الممكن. على أن لازمَه دخولُ الماهيّة في حقيقة الواجب، لما تقدّم في مرحلة الوجوب والإمكان أن كلّ ممكن فله ماهيّة. والثالث أيضاً محال، بسئل ما تقدّم.

[٥] وهذه البراهين غير كافية في نفي الأجزاء المقدارية كما قالوا، لأنّها أجزاء بالقوّة لا بالفعل. كما تقدّم في بحث الكمّ من مرحلة الجواهر والأعراض. وقد قيل في نفيها: إمّا لو كان للواجب جزءٌ مقداريّ فهو إمّا ممكن، فيلزم أن يخالف الجزء المقداريّ كلّهُ في الحقيقة، وهو محال. وإمّا واجب، فيلزم أن يكون الواجب بالذات غير موجود بالفعل بل بالقوّة. وهو محال.

[٦] ثم إن من التركّب ما يتّصف به الشيء بهويّته الوجوديّة من السلوب، وهو سنفّي عن الواجب بالذات تعالى وتقدّس.

بيان ذلك أن كلّ هويّة صحّ أن يسلب عنها شيءٌ بالنظر إلى حدّ وجودها فهي متحصّلة من إيجاب وسلب كالإنسان مثلاً هو إنسان، وليس بفرس في حاقّ وجوده. وكلّ ما كان كذلك فهو مركّب من إيجاب هو تبوت نفسه له، وسلب هو نفي غيره عنه، ضرورة مغايرة الحيثيّين. فكلّ هويّة يسلب عنها شيءٌ فهي مركّبة (و معنى دخول النفي في هويّة وجوديّة - والوجود مناقضٌ للعدم - نقصٌ وجوديّ في وجود سقيس إلى وجود آخر، ويتحقّق بذلك مراتب التشكيك في حقيقة الوجود وخصوصيّاتها) وتنعكس النتيجة بعكس النقيض إلى أن كلّ ذات بسيطة الحقيقة فإنّها لا يسلب عنها كمالٌ وجوديّ.

[٧] والواجب بالذات وجود بحثٌ لاسبيل للعدم إلى ذاته ولا يسلب عنه كمالٌ وجوديّ، لأنّ كلّ كمالٍ وجوديّ ممكن فإنّه معلول مفاض من علّة. والعلل منتهية إلى الواجب بالذات، ومعطى الشيء لا يكون فقدأ له، فله تعالى كلّ كمالٍ وجوديّ من غير



أن يداخله عدم، فالحقيقة الواجبة بسيطة بحيثُ فلا يُسلب عنها شيء، وهو المطلوب.

[٨] فإن قيل: إن له تعالى صفاتٍ سلبيةً بالبرهان، ككونه ليس بجسم ولا جسماني ولا بجوهر ولا بعرض.

قلنا: الصفات السلبية راجعةٌ إلى سلب النقائص والأعدام، وسلب السلب وجود، و سلب النقص كمال وجود، كما قيل.

[٩] فإن قيل: لازم ما تقدّم من البيان صحة الحمل بينه تعالى وبين كلّ موجود وكمال وجودي، ولازمه عينية الواجب والممكن، تعالى الله عن ذلك، وهو خلاف الضرورة.

قلنا: كلا، ولو حُمل الوجودات الممكنة عليه تعالى حملاً شائعاً صدقت عليه بكلتا جهتي إيجابها وسلبها وحيثي كمالها ونقصها اللتين تركبت ذواتها منها، فكانت ذات الواجب مركبةً وقد فرضت بسيطة الحقيقة، هف، بل وجدائه تعالى بحقيقة البسيطة كمال كلّ موجود وجدائه له بنحو أعلى وأشرف، من قبيل وجدان العلة كمال المعلول. مع ما بينهما من المباينة الموجبة، لامتناع الحمل.

[١٠] وهذا هو السرد بقولهم: «يسيط الحقيقة كلّ الأشياء»، والحمل حمل الحقيقة والريقة، دون الحمل الشائع.

وقد تبين بما تقدّم أن الواجب لذاته تمام كلّ شيء.

## واجب تعالی بسبب و فاقد اجزاست

### [۱] برهان اول بر نفی اجزای بالفعل از واجب تعالی

در فصل پیشین ثابت کردیم که واجب تعالی ماهیت ندارد؛ بنابراین، «حد» نیز نخواهد داشت [، زیرا حد اختصاص به ماهیت دارد]. و چون حد ندارد اجزای حدی، یعنی جنس و فصل، نیز نخواهد داشت. و از آن جا که جنس و فصل ندارد، فاقد اجزای خارجی، یعنی ماده و صورت خارجی، خواهد بود. زیرا ماده همان جنس است که بشرط لا اعتبار شده و صورت نیز همان فصل است که به شرط لا اعتبار شده است.<sup>۱</sup> هم چنین چون جنس و فصل ندارد اجزای ذهنی، یعنی ماده و صورت عقلی نخواهد داشت، زیرا ماده و صورت عقلی در بسائط خارجی، مانند اعراض، همان جنس و فصل است که به شرط لا اعتبار شده است.<sup>۲</sup>

۱. ظاهر عبارت مومنان آن است که ماده خارجی همان جنس بشرط لا و صورت، خارجی همان فصل بشرط لا است؛ در حالی که این مطلب در مورد ماده و صورت عقلی صادق است، نه ماده و صورت خارجی. لذا این عبارت به این صورت بیان شود که: «زیرا از ماده خارجی ماده عقلی به دست می آید و جنس چیزی نیست جز همان ماده عقلی که لا یتوسط اعتبار شده است. و لذا از عدم وجود جنس، عدم وجود ماده خارجی دانسته می شود. و رابطه میان فصل و صورت خارجی نیز به همین شکل است».

۲. باید توجه داشت که ماده و صورت عقلی، برخلاف آن چه عبارت مومنان آن است، اختصاص به بسائط خارجی

حاصل آن که: واجب تعالی نه اجراء حدی، یعنی جنس و فصل دارد و نه اجزای خارجی که همان ماده و صورت خارجی است و نه اجزای ذهنی که ماده و صورت عقلی است.

## [۲] برهان دوم بر نفی اجزای بالفعل از واجب تعالی

اگر واجب تعالی دارای اجزای بالفعل باشد، آن اجزا تقدم وجودی بر او داشته و وجود واجب تعالی متوقف و وابسته به آنها خواهد بود، زیرا وجود جزء ضرورتاً بر وجود کل تقدم دارد و وجود کل قطعاً متوقف بر وجود اجزایش می باشد؛ در حالی که تأخر واجب الوجود از چیزی و توقفش بر آن، با وجوب و حدود او نامازگار است و در نتیجه محال می باشد.

حاصل آن که: جزء، تقدم بالطبع بر کل دارد و در نتیجه کل نیازمند جزء و وابسته به آن و متأخر از آن می باشد و این امور حاکی از امکان کل بوده و با وجوب وجود جمع نمی شوند.]

## [۳] برهان سوم بر نفی اجزای بالفعل از واجب تعالی

اگر ذات واجب تعالی مرکب از اجزا باشد، از سه حال خارج نیست: ۱- همه آن اجزا واجب بالذات باشند. ۲- بعضی از اجزا واجب بالذات و بعضی ممکن باشند. ۳- همه اجزا ممکن باشند. و [شقوق یاد شده همگی محال و ممتنع است.]

[۴] اما شق نخست محال است، زیرا اگر اجزای مفروض واجب بالذات باشند - چنان که گذشت - میانشان رابطه امکان بالقیاس برقرار خواهد بود<sup>۱</sup> و این امر مانع از آن

→ مانند مجردات و اعراض، انداز و شامل تمام چیزهایی که جنس و فصل دارند می شود؛ زیرا ماده و صورت عقلی همان جنس و فصل است که بشرط لا اعتبار شده است.

۱. ر. ک: همین نوشتار ج ۱، ص ۱۷۸.

است که آن اجزاء، اجزای حقیقی یک مرکب حقیقی بوده و وحدت حقیقی بر آنها حاکم باشد، چه در ترکیب حقیقی باید میان اجزاء وابستگی ذاتی برقرار باشد؛ به گونه‌ای که از ترکیب آنها پدیده تازه‌ای و رای مجموع حاصل آید، با اثر ویزای غیر از اثر هر یک از اجزاء.<sup>۱</sup> شق دوم نیز محال است، زیرا مستلزم آن است که واجب بالذات محتاج ممکن باشد و هم چنین مستلزم آن است که ماهیت در حقیقت واجب راه یابد، زیرا - چنان که در مرحله وجود و امکان گذشت - هر ممکنی دارای ماهیت است، با بیانی نظیر آن چه گذشت محال بودن شق سوم نیز ثابت می‌شود.

### [۵] یک پرهان بر نفی اجزای مقداری از واجب تعالی

پرهان‌های یاد شده [تنها اجزای بالفعل را نفی می‌کند و برای نفی اجزای مقداری - چنان که گفته‌اند - نمی‌توان به آن براهین پیونده کرد، زیرا اجزای مقداری، اجزای بالقوه‌اند، نه بالفعل. برای ابطال اجزای مقداری از ساحت واجب تعالی چنین استدلال شده است:<sup>۲</sup>

اگر واجب تعالی جزء مقداری داشته باشد، آن جزء یا ممکن است و یا واجب. در صورت نخست لازم می‌آید حقیقت<sup>۳</sup> جزء مقداری با حقیقت کل مغایر باشد [چرا که جزء ممکن است و کل واجب می‌باشد] و این محال است [، زیرا از جمله

۱. ر. ک: همین نوشتار، ج ۱، ص ۲۹۰.

۲. این پرهان در مدارالمتأولین در دستار، ج ۶، ص ۱۰۱ بیان کرده است و شاید بتوان از عبارتش استفاده کرد که جزء متکثر آن است.

۳. مؤلف در تعریف خود بر مدار ج ۳، ص ۱۰۱ درباره مقصود از «حقیقت» در این پرهان می‌گوید: «سرار حقیقت اعم از ماهیت نوعی و وجود خارجی است، بنابراین، مغایرت جزء مقداری واجب (اگر چنین چیزی برای او امکان داشته باشد) با کل به خاطر مغایرت وجود امکانی با وجود واجب است... و در صورتی که مقصود از حقیقت، خصوص ماهیت نوعی باشد - چنان که در پیه کم متصل قصد می‌شود - پس پرهان تمام نخواهد بود و بهتر است بر نفی اجزای مقداری از واقع نفی بطلان حد از واجب تعالی وارد شویم.

ویژگی های جزء مقداری آن است که حقیقت آن با دیگر اجزا و با کل یکی است.<sup>۱</sup> و در صورت دوم لازم می آید که واجب بالذات، از وجود بالفعل برخوردار نباشد؛ بلکه موجود بالقوه باشد و این محال است؛ چرا که وجود بالقوه مستلزم نقصان وجودی و امکان می باشد و این با وجوب وجود ناسازگار است.]

### [۶] ترکیب از وجود و عدم

در این جانوع دیگری از ترکیب [غیر از ترکیب از ماده و صورت خارجی، جنس و فصل، ماده و صورت ذهنی و ترکیب از اجزای مقداری آن] وجود دارد و آن ترکیبی است که اشیا از جهت هویت وجودی خود و به واسطه سلب ها و نقصان هایی که در هستی آنها راه دارد، بدان متصف می گردند. این نوع ترکب [که ترکب از وجود و عدم خوانده می شود] نیز از ذات واجب تعالی نفی می شود.

بیان مطلب<sup>۲</sup> آن است که هویت وجودی که بتوان با نظر به حد و جودش کمالی را از آن سلب نمود، تحصیلش از ایجاب و سلب می باشد؛ مثلاً انسان، از یک سو انسان است و از سوی دیگر در حقیقت وجودش اسب نیست. هر هویت وجودی که این گونه باشد در واقع مرکب از ایجاب - یعنی ثبوت خودش برای خودش - و سلب - یعنی نفی غیر خودش از خودش - می باشد، زیرا این دو حیثیت کاملاً مغایر یک دیگرند. بنابراین «هر هویتی که چیزی از آن سلب می شود، مرکب می باشد».

البته باید دانست که مقصود از دخول عدم و نفی در یک هویت وجودی - با توجه به آن که وجود، نقیض عدم است [ و لذا معنا ندارد که عدم را جزء واقعی یک هویت

۱. چنان که گفته اند: اجزای خط، جز خط و اجزای سطح، جز سطح و اجزای جسم تعلیمی، جز جسم تعلیمی نتواند بود، زیرا خط تنها از اجتماع اموری پدید می آید که فقط در یک بُعد امتداد داشته باشد، اما اگر هیچ امتداد نداشته باشند (مانند نقطه) و یا در دو یا سه بُعد امتداد داشته باشند، مرکز از اجتماع آنها خط پدید نمی آید. هم چنین است سطح و جسم تعلیمی.

۲. در این قسمت اصل ترکیب از وجود و عدم توضیح داده می شود.

وجودی به شمار آوریم - همان نقصان وجودی یک وجود در مقایسه با یک وجود دیگر است و مراتب تشکیک در حقیقت وجود و خصوصیات آن مراتب، از همین طریق تحقق می‌یابد.

عکس نقیض قضیه: «هر هویتی که چیزی از آن سلب شود، مرکب می‌باشد»  
آن است که: «ذاتی که بسیط الحقیقه است هیچ کمال وجودی از آن سلب نمی‌شود.»

### [۷] نزاهت واجب تعالی از ترکیب وجود و عدم

واجب بالذات وجود صرف است، عدم در ذاتش راه ندارد و هیچ کمال وجودی از او سلب نمی‌شود؛ چه هر کمال وجودی ممکن، معلول یک علت بوده و سلسله علت‌ها به واجب بالذات می‌رسد. [در نتیجه، همه کمالات را واجب تعالی افاضه و اعطا کرده است،] و اعطا کننده یک شیء، [و آفریننده آن] هرگز فاقد آن شیء نمی‌باشد. بنابراین، واجب تعالی واجد همه کمالات وجودی است، بی آن که مشوب به عدم و نقصان باشد. در نتیجه حقیقت واجب بسیط محض بوده، چیزی از آن سلب نمی‌شود.<sup>۱</sup> و این همان مطلوب ماست.

### [۸] ممکن است گفته شود: در جای خود یا برهان به اثبات رسیده است که واجب

تعالی دارای صفات سلبی است؛ مثلاً جسم و یا جسمانی نیست و نیز جوهر و یا

۱ استدلال فوق ناتمام است و مضروب را، یعنی این که واجب تعالی هر کمال وجودی مفروضی را واجد است و هیچ کمبودی در وی راه ندارد، ثابت نمی‌کند. به استثنای چیزی که از آن دلیل به دست می‌آید آن است که همه کمالات وجودی مخلوقات، به نحو والا و برتر، در واجب تعالی موجود است. اما این که کمالات او نامحدود و نامتناهی است، از آن استفاده نمی‌شود. البته این مدعا را از راه‌های دیگری می‌توان تبیین کرد؛ از جمله از طریق نفی ماهیت از واجب تعالی، زیرا هر وجود محدودی دارای ماهیت است، چرا که ماهیت همان «چ» وجود است، و چون ذات گشت واجب تعالی ماهیت ندارد، می‌توان نتیجه گرفت که هستی او محذره به هیچ حدی نبوده، بلکه نامتناهی می‌باشد و در نتیجه هیچ سلب و نقصانی در او راه نخواهد داشت.

معرض نمی‌باشد. [پس چگونه می‌توان مدعی شد که هیچ کمال وجودی از او سلب نمی‌شود؟]

در پاسخ می‌گوییم: صفات سلبی واجب تعالی در واقع به سلب نقصان‌ها و سلب نیست‌ها باز می‌گردد و - چنان‌که گفته‌اند<sup>۱</sup> - سلب سلب همان وجود و سلب نقص همان کمال وجود است.

[۹] ممکن است گفته شود: لازمه مطلب بیان شده [که: چیزی از حقیقت بسیط واجب سلب نمی‌شود] آن است که هر موجود و هر کمال وجودی را بتوان بر واجب تعالی حمل کرد [، زیرا از نفع نفیضین (= سلب و حمل) محال است. و لازمه صحت چنین حملی آن است که واجب تعالی عین ممکنات باشد. چون لازمه حمل آن است که مصداق مفهوم موضوع و مصداق مفهوم محمول و حدث داشته باشند، که از آن به اتحاد موضوع و محمول در مصداق تعبیر می‌شود. در حالی که عینیت واجب و ممکن بدیهی البطلان است.

در پاسخ می‌گوییم: سخن پیشین هرگز مستلزم صحت چنین حملی نیست. زیرا اگر وجودهای ممکن را بتوان به حمل شایع<sup>۲</sup> بر واجب تعالی حمل کرد، آن وجودهای ناقص با هر دو جهت ایجاب و سلب و با هر دو حیثیت کمال و نقص خود

۱ احتمالاً «در کمال» در کلام مؤلف نیز بی‌نگر ضعف این سخن از دیدگاه وی است. و در ضعف آن این است که «سلب» اگر چه سلب سلب و با سلب نقص باشد، در هر حال سلب و عدم است. و عدم باب وجود و کمال وجود هرگز نتوان یکی داشت.

بدینین، بهتر آن است که گفته شود: سلب سلب، لازم با وجود است. چرا که از نفع نقضین محال بوده و سلب نقص نیز ملازم با کمال وجود است، چرا که از نفع ملکه و عدم آن، هر دو با هم از موضوع قابل، که در این جا همان واجب تعالی است، محال می‌باشد.

۲ اشاره است به فرق اساسی میان حمل شایع و حمل حقیقت و رقیقت و آن این که در حمل شایع محمول با هر دو جهت ایجاب و سلب، بر موضوع حمل می‌شود، اما در حمل حقیقت و رقیقت، محمول نه‌الیه جهت ایجاب و نه لحاظ حیثیت کمال خود بر موضوع حمل می‌شود.

بر واجب صدق خواهند کرد.<sup>۱</sup> چرا که ذات و هویت آنها مرکب از این دو جهت است؛ در نتیجه صحت چنین حملی ترکیب ذات واجب از ایجاب و سلب را در پی خواهد داشت، در حالی که طبق فرض، ذات او بسیط الحقیقه است. پس این خلاف فرض خواهد بود.

بنابراین، معنای این سخن که: «واجب تعالی با حقیقت بسیط خود، کمال هر موجودی را واجد است» آن است که واجب تعالی آن کمالات را به نحو برتر و شریف‌تر در خود دارد؛ آن گونه که علت واجد کمال معلول است و در عین حال یک نحو، تباین که حمل شایع میان آن دو را ممتنع می‌سازد، با معلول خود دارد.

[۱۰] و مقصود حکما از این سخن که: «آن چه حقیقت ذاتش بسیط است، همه اشیا است» همین مطلبی است که بیان شد. و حمل میان واجب و سایر اشیا، حمل حقیقت و رقیقت<sup>۲</sup> است، نه حمل شایع.

از آن چه گذشت روشن شد که واجب بالذات مرتبهٔ تمامیت و کمال همه چیز است.

۱. اختصاص حمل شایع به ذکر، از آن روست که همین نوع حمل مد نظر مستشکل است. وگرنه در آن چه بیان می‌شود، فرقی میان حمل شایع و حمل اولی وجود ندارد و هیچ یک از این دو نوع حمل میان واجب تعالی و ممکنات برقرار نخواهد بود.

۲. ر. ک: همین نوشتار، ج ۱، ص ۴۵۸



## في توحيد الواجب لذاته وأنه لا شريك له في وجوب الوجود

[١] قد تبين في الفصول السابقة، أن ذات الواجب لذاته عين الوجود الذي لاهيئة له ولا جزء عديمي فيه، فهو صيرف الوجود، وصيرف الشيء واحد بالوحدة الحقّة التي لا تتثنى ولا تتكرر، إذ لا تتحقق كثرة إلا بتميز آحادها، باختصاص كلّ منها بمعنى لا يوجد في غيره، وهو ينافي الصرافة، فكلّ ما قرّضت له ثانياً عاد أولاً، فالواجب لذاته واحد لذاته، كما أنّه موجود بذاته واجب لذاته، وهو المطلوب. ولعلّ هذا هو مراد الشيخ بقونه في التعليقات: «وجود الواجب عين هوئته، فكونه موجوداً عين كونه هو، فلا يوجد وجود الواجب لذاته لغيره»، انتهى.

[٢] برهان آخر: لو تعدّد الواجب بالذات كان يُفرض واجبان بالذات وكان وجوب الوجود مشتركاً بينهما وكان تميّزهما بأمر وراء المعنى المشترك بينهما، فإن كان داخلياً في الذات لزم التركّب وهو ينافي وجوب الوجود، وإن كان خارجاً منها كان عرضياً معللاً، فإن كان معلولاً للذات كانت الذات متقدّمة على تميّزها بالوجود، ولا ذات قبل التميّز، فهو محال، وإن كان معلولاً لغيره كانت الذات مفترقة في تميّزها إلى غيرها، وهو محال. فتعدّد واجب الوجود على جميع تقاديره محال.

[٣] وأورد عليه الشبهة المنسوبة إلى ابن كمونة - وفي الأسفل أن أوّل من ذكرها الشيخ الإشراق في المطارحات، ثم ذكرها ابن كمونة، وهو من شراح كلامه في بعض

مصنّعاته واشتهرت باسمه - بأنّه لمّ لا يجوز أن يكون هناك ماهيتان بسيطتان مجهولتا الكنه متباينتان بتمام الذات، ويكون قول الوجود عليهما قولاً عَرَضِيّاً؟

[٤] وهذه الشبهة كما تجري على القول بأصالة الماهية المنسوب إلى الاشتراقيين تجري على القول بأصالة الوجود وكون الوجودات حقائق بسيطة متباينة بتمام الذات النسوب إلى الشائين، والحقبة مبنية على أصالة الوجود وكونه حقيقة واحدة مشككة ذات مراتب مختلفة.

وأجيب عن الشبهة بأنّها مبنية على انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة متباينة بما هي كثيرة متباينة، وهو محال.

[٥] برهان آخر: لو تعدّد الواجب بالذات وكان هناك واجبان بالذات مثلاً كان بينهما الإمكان بالقياس، من غير أن يكون بينهما علاقة ذاتية لزومية، لأنّها لا تتحقّق بين الشئيين إلّا مع كون أحدهما علّة والآخر معلولاً، أو كونهما معلولين لعلّة ثالثة، والمعلولية تنافي وجوب الوجود بالذات.

فإذن لكلّ واحد منهما حظّ من الوجود ومرتبة من الكمال ليس للآخر، فذات كلّ منهما بذاته واجد لشئ من الوجود وفاقد لشئ منه، وقد تقدّم أنّه تركّب مستحيل على الواجب بالذات.

[٦] برهان آخر: ذكره الفارابي في الفصوص: «وجوب الوجود لا يتقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد، وإلّا لكان معلولاً».

ولعلّ المراد أنّه لو تعدّد الواجب بالذات لم يكن الكثرة مقتضى ذاته، لاستلزامه أن لا يوجد له مصداق، إذ كلّ ما فُرض مصداقاً له كان كثيراً، والكثير لا يتحقّق إلّا بأحاد، وإذا لا واحد مصداقاً له فلا كثير، وإذا لا كثير فلا مصداق له، والمفروض أنّه واجب بالذات.

فبقي أن تكون الكثرة مقتضي غيره، وهو محال، لاستلزامه الافتقار إلى الغير، الذي لا يجمع الوجوب الذاتي.

## یگانگی واجب تعالی و نفی شریک برای او در وجوب وجود

### ۱۱] برهان نخست: صرف شیء تکرارپذیر نیست

در فصل‌های پیشین روشن شد که ذات واجب تعالی عین وجودی است که نه ماهیت دارد و نه جزء عذمی. از این جا دانسته می‌شود که او «صرف هستی» است و صرف شیء از وحدت حقه که تعدد و تکرار در آن راه ندارد، برخوردار است، زیرا کثرت در صورتی در یک حقیقت واقع می‌شود که افراط آن حقیقت از یک دیگر متمایز باشند. و تمایز افراد به آن است که هر یک، واجد معنایی باشد که دیگری فاقد آن است و این با صرافت آن حقیقت ناسازگار است. بنابراین، اگر حقیقتی صرفاً و محض باشد [و هیچ گونه خلیطی در آن راه نداشته باشد، هر چه به عنوان «فرد دوم» برای آن فرض شود به همان فرد نخست باز می‌گردد و همان خواهد بود.] در نتیجه واجب بالذات ذاتاً یکی است، همان گونه که ذاتاً موجود است و ذاتاً واجب می‌باشد. این همان نتیجه مطلوب ماست.

و شاید مقصود شیخ الرئيس در تعلیقات نیز همین باشد؛ آن جا که می‌گوید: «وجود واجب عین هویت و ذات اوست، [نه آن که زاید بر ذاتش بوده و در نتیجه واجب تعالی ماهیتی علاوه بر وجودش داشته باشد.] و لذا موجود بودنش عین هویت خاص اوست. [به دیگر سخن: هویت خاصش از همان وجودش ناشی می‌شود. بی آن که

چیز دیگری به آن ضمیمه شده باشد؛ یعنی صرف وجود است. و از این رو، وجود واجب بالذات برای غیر او تحقق نمی‌یابد، تا آن غیر شریک واجب در وجوب باشد.<sup>۱</sup>



[چنان که ملاحظه می‌شود این برهان از دو مقدمه تشکیل می‌گردد: ۱- واجب تعالی وجود صرف است، ۲- هر چه صرف باشد، تعدد و تكثر نمی‌پذیرد. در نتیجه واجب واحد بوده و تعدد آن ناممکن است. برای فهم دقیق این استدلال لازم است توضیحی درباره واژه «صرف» و قاعده: «صرف الشیء لا یشنی» بیان شود.

«صرف» به معنای خاص و محض - گاهی وصف ماهیت واقع می‌شود و گاهی وصف وجود. اگر وصف ماهیت واقع شود؛ مثلاً گفته شود: سفیدی صرف، انسان صرف و مانند آن، در این صورت مقصود از آن ماهیت مطلق خواهد بود. و معنای قاعده: «صرف الشیء لا یشنی» این می‌شود که: هر ماهیتی که از همه عوارض مشخصه جدا شده باشد، امر واحد و یگانه‌ای خواهد بود. این وحدت همان وحدت نوعی در انواع و وحدت جنسی در اجناس می‌باشد و تنها ماهیت مطلق در ظرف ذهن، از آن جهت که مفهوم است، بدان متصف می‌گردد؛ نه از آن جهت که دارای وجود ذهنی

۱. صدر المتألهین در مفاتیح، ج ۲، ص ۲۶ این تلامذۀ شیخ الرئیس را برهان مستتمی به شمار آورده و آن را مستقل ذکر کرده است. و استاد جوانی آنی در تبیین سخن شیخ الرئیس می‌گوید: «چون وجود واجب عین شخصیت اوست؛ به طوری که همنی بودن واجب عین همین هویت و شخصیت وی می‌باشد، پس در شخص فرض هیچ ندارد، چون از غیر نیست، عین وجود واجب است؛ و اگر این تعین خاص و تشخص خاص، واجب شد، پس واجب تعین دیگر نخواهد داشت. تعین این عین، در آثار ذات این است: «واجب الوجود المتعین، ان كان تعينه ذلك، لانه واجب الوجود، فلا واجب وجود غیره» (ج ۲، ص ۳۶) یعنی اگر تعین عین وجوب وجود بود پس واجب دارای دو تعین نخواهد بود. (شرح حکمت معارف، بخش یکم از جلد ششم، ص ۱۶۹، روسن است) که بر اساس این تفسیر، برهان شیخ الرئیس غیر از برهان «صرف الشیء» خواهد بود.

است. چرا که وجود ذهنی چنین ماهیت صرفی با تکثر تصورات و اذهان متکثر می شود. این صرافت، امری مفهومی است و ربطی به صرافت وجود واجب ندارد.

اما آن جا که «صرف» وصف وجود واقع می شود، خود بر دو قسم است: قسم نخست آن است که مقصود از صرافت وجود آن باشد که فقط به هستی عینی یک موجود نظر شود، بدون آن که خصوصیات و حدود و نقائص آن، که منشأ انتزاع ماهیات و سایر مفاهیم می گردد، لحاظ شود؛ مانند آن جا که نفس به وجود عینی خود توجه می کند، بدون آن که ویژگی هایی از قبیل علویت و معلولیت و مانند آن را لحاظ کند و یا به حدود آن که منشأ انتزاع ماهیت نفس می شود، التفاتی داشته باشد. هر وجود عینی به این معنای «صرافت» متصف می شود و حکم به عدم تکثر و تعدد نیز در مورد آن صادق است، اما به همان معنایی که در فصل پنجم از مرحله نخست گذشت، که بازگشتش به آن است که هیچ گاه دو وجود از همه جهات متمایل نخواهند بود. پر واضح است که مقصود از صرافت وجود واجب در این جا، این معنای صرافت نیست، زیرا تنها چیزی که از آن نتیجه گرفته می شود آن است که اگر دو واجب الوجود داشته باشیم، هر یک از آنها دارای ویژگی خاص خود خواهد بود و این مطلبی است که در برهان بعدی مورد استفاده واقع می شود، نه در این برهان.

قسم دوم آن است که مقصود از صرافت وجود آن باشد که وجود به گونه ای است که نمی توان از آن مفهوم ماهوی و یا عدمی انتزاع کرد. این معنای صرافت با بساطت حقیقت و عدم تناهی مطلق آن ملازم می باشد. مقصود از «صرافت وجود واجب تعالی» در این برهان همین معنای اخیر است و چنین وجودی است که از وحدت حق حقیقی برخوردار است و به هیچ وجه کثرت و تعدد در آن راه ندارد.

نکته دیگری که باید در این جا یادآوری شود این که: آن چه با صرافت و نامتناهی بودن واجب تعالی منافات دارد آن است که یک وجود مستقل و واجب در عرض او فرض شود، اما وجودهای مخلوقات که در طول او تحقق دارند و شعاع هستی او

هستند، هیچ منافاتی با صرافت و جود واجب ندارد و بر چهره هستی کامل و واجد همه کمالات او گردی نمی‌نشانند. چرا که وجودهای مخلوقات عین فقر و ربط و وابستگی به اوست و هیچ استقلالی از خود ندارد، تا به عنوان ثانی و دوم برای واجب تعالی مطرح شوند.

## [۲] برهان دوم

اگر واجب بالذات متعدد باشد، فی‌المثل دو واجب بالذات در خارج وجود داشته باشد، در وجوب وجود مشترک خواهند بود و قهراً باید به واسطه امر دیگری غیر از این معنای مشترک، از یک دیگر امتیاز یابند، [چرا که کثرت و تعدد بدون امتیاز تحقق نمی‌یابد و اگر هیچ تمیزی میان این دو نباشد، هرگز دو چیز نخواهند بود.] حال اگر مایه امتیاز میان دو واجب در درون ذات آنها باشد، ترکیب هر یک از آن دو واجب از مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز لازم خواهد آمد و ترکیب با وجوب وجود سازگار نیست.

و اگر مایه امتیاز بیرون از ذات آن دو باشد، در این صورت یک امر عرضی و مستند به علت خواهد بود. [زیرا هر امر عرضی معلول بوده و آن علت از دو حال بیرون نیست: یا همان ذات واجب است و یا امری مغایر با آن می‌باشد. و هر دو فرض باطل است، زیرا] اگر مابه‌الامتیاز معلول ذات واجب باشد، ذات تقدم وجودی بر تمیز و تشخیص خود خواهد داشت [، چرا که اولاً؛ تمیز و تشخیص به واسطه مابه‌الامتیاز حاصل می‌گردد و ثانیاً؛ علت تشخیص بر خود تشخیص تقدم دارد.] و این محال است، چون پیش از حصول تمیز، ذاتی تحقق ندارد [تا آن تمیز را در خود ایجاد کند.] و اگر مابه‌الامتیاز معلول چیز دیگری غیر از خود واجب باشد، ذات واجب در تمیز و تشخیص خود نیازمند غیر خواهد بود و این محال است. بنابراین، تعدد واجب الوجود در هر حال و هر گونه که فرض شود، محال می‌باشد.

[۳] شبهه ابن کمونه<sup>۱</sup>

در باره استدلال فوق شبهه‌ای وارد شده که منسوب به «ابن کمونه» است. البته صدر المتألهین می‌گوید: «این شبهه را نخستین بار شیخ اشراق در کتاب مطارحات<sup>۲</sup> برهان حکمای مشاء وارد ساخته است و آن‌گاه ابن کمونه که از شارحان کلام شیخ اشراق است، آن را در برخی از تألیفات خود بیان داشته و به نام او شهرت یافت».<sup>۳</sup>

شبهه یاد شده از این قرار است:

چه اشکالی دارد که گفته شود در خارج دو ماهیت [= هویت] بسیط که کُنه دانشان برای ما ناشناخته است تحقق دارد؛ به گونه‌ای که کاملاً از یک دیگر متمایز بوده و اطلاقی وجود [و نیز اطلاقی وجوب وجود] بر آنها به نحو عرضی باشد. [در این صورت، هر یک از این دو واجب مفروض، با تمام ذات بسیط خود از یک دیگر متمایز بوده و اشتراک میان آنها در یک امر عرضی و بیرون ذات، که همان هستی و وجوب هستی است، خواهد بود. در برهانی که برای توحید واجب اقامه شد، این شق ذکر نشده و طبعاً وجه بطلان آن بیان نشده است.]

۱. ابن کمونه غزالدوله سعد بن منصور اشراقی یهودی بود که گویا اسلام آورد، کتابی به نام: تنقیح الابحاث فی البحث عن المال الثلاث، تألیف کرد و در آن کتاب دین اسلام و مسیح را ابطال و دین یهود را ثابت نمود، و ابن‌الدین بن محمد منطقی، (متوفای ۷۸۸) بر آن کتاب ردی نوشت به نام: «اندر التصود فی الرد علی فیلسوف اليهود»، چه این که ۸۰۰ مای از حکمای الهی شبهه او را تعرض و رد کرده‌اند و عده‌ای دیگر نیز آن را مردود دانستند و مرحوم سبزواری در تعلیقه شفا، ج ۱، ص ۱۲۲، فرمود: «ولا هیالة کثیراً یهذه علی القول بأصل الوجود»، اقتباس از ثقت بنده دهنده و دائرة المعارف فارسی مصاحب.

۲. مطارحات، ص ۳۹۳. در آنجا شیخ اشراق می‌گوید: «والا الذی یطول فی الکتب من البرهان علی وحدانية واجب الوجود... فانما یقرر الذابین ان الوجود لا یصح ان یکون اعتباریاً لواجب الوجود ولا الذی علی تمامیه، وان لم یثبت هذا فیقول القائل: یشرکون فی وجوب الوجود و هو اعتباری لا وجود له فی الاعیان، فلیس مما یتحتاج الیه».

۳. اشراق، ج ۶، ۶۲.

[۴] شبهه یاد شده، همان گونه که بنابر اصالت ماهیت - که منسوب به حکمای اشراقی است - جاری می شود، بنابر قول به اصالت وجود و این که وجود خارجی، حقایق متباین به تمام ذات اند - که به حکمای مشاء منسوب است - نیز جاری می گردد، [زیرا ایشان نیز مفهوم وجود را «عرضی عام» برای موجوداتی که هریت وجودی بسیطشان کاملاً متباین از یک دیگر است، می دانند. نزد ایشان وحدت مفهوم وجود که بر موجودات متباین حمل می شود، مقتضی آن نیست که مابه الاشتراک در ذات آنها داخل باشد تا ترکیب هر یک از آنها از مابه الاعتیاز و مابه الاشتراک لازم آید.]

اما استدلال یاد شده، مبتنی بر اصالت وجود است و این که وجود حقیقت یگانه مشکک و دارای مرتب مختلف می باشد (و لذا شبهه فوق بر آن وارد نخواهد بود، چرا که براساس مبنی فوق، وجود و وجوب وجود که مشترک میان دو واجب مفروض است، ضرورتاً ذاتی آنها خواهد بود و نمی توان آن را امری بیرون از ذات و عرضی برای آن به شمار آورد.)

برخی در پاسخ به این شبهه گفته اند:<sup>۱</sup> این شبهه مبتنی بر آن است که یک مفهوم واحد از مصادیق کثیر و متباین، از آن جهت کثیر و متباین اند، انتزاع شده باشد، در حالی که هرگز نمی توان یک مفهوم واحد را از امور متباین، از آن جهت که متباین اند، انتزاع کرد.

## [۵] برهان سوم

اگر واجب بالذات متعدد باشد و فی المثل دو واجب بالذات در خارج تحقق داشته

۱. مقصود آن است که شبهه فوق بنابر قول به اصالت وجود و تشکیک در آن اساساً جاری نمی شود و لذا نیاز به پاسخ ندارد. اما آنان که به اصالت ماهیت و یقین میان وجودات مثل اند، در صدد جواب پراهمداند. اگر چه پاسخی که از سوی ایشان ارائه شده با مبانی آنان سازگار نیست و مبتنی بر قول به اصالت ماهیت و عرضی بودن مفهوم وجود می باشد و نیز قول به نباین وجودات واقعی می کند و لذا این پاسخ از سوی ایشان پذیرفتنی نیست.



باشد؛ رابطه میان آن دو، امکان بالقیاس بوده، هیچ خلافت ذاتی لزومی میانشان برقرار نخواهد بود، زیرا علاقه ذاتی لزومی تنها در صورتی میان دو موجود برقرار می‌گردد که یکی معلول دیگری باشد و یا هر دو معلول علت سومی باشند و [در مسئله مورد بحث هیچ یک از این دو امر فرض صحیحی ندارد، چرا که] معلولیت با وجوب بالذات ناسازگار است.

[و چون رابطه میان دو واجب مفروض امکان بالقیاس است، هر یک از آنها بهره‌ای خاص خود از هستی داشته و مرتبه‌ای از کمال را که ویژه اوست و دیگری از آن محروم است، اشغال خواهد نمود.] در نتیجه، ذات هر یک از آنها واجد بخشی از هستی و فاقد بخش دیگری از آن خواهد بود و این همان ترکیبی است که در گذشته درباره آن گفت و گو کردیم و گفتیم که در مورد واجب بالذات محال می‌باشد.

[حد وسط در این برهان بساطت ذات واجب و نزاهت ذات او از هرگونه ترکیب، حتی ترکیب از وجود و عدم است. بر خلاف برهان نخست که حد وسط در آن صرافت ذات واجب و میرا بودن ذات او از هرگونه خلیط می‌باشد و این دو امر، گرچه ملازم یک دیگریند، در هر حال دو چیزاند و همین برای تفکیک میان این دو برهان کافی است.]<sup>۱</sup>

۱. استاد مصباح در تعلیق خود بر کتاب نه‌ایة، شماره ۲۱۹ گفته است: «این برهان به حدان برهان نخست باز می‌گردد و فرق میان آن دو، آن است که یکی قیاس مستقیم و دیگری قیاس خلفی است. اما استاد چوادی اصلی این سخن را نام ندانسته می‌گوید: محور وحدت و تعدد برهان بر یک مطلب همانا وحدت و تعدد حد وسط آنست... و چون صرافت غیر از بساطت است، برهانی که با استفاده از صرافت واجب بر توحید وی افاده می‌شود غیر از برهانی است که در آن با استفاده از بساطت وی توحید او اثبات می‌گردد. و بر همین روای استاد علامه طباطبائی نیز ابتدا برهان صرافت را ذکر کرده‌اند آن گاه برهان معروف بین حکما را که از اسب، شبهه این گونه مصور نیست یاد آور شده، سپس به برهان بنیط الحقیقة پرداخته‌اند. بنابراین، فرقی برهان بساطت و برهان صرافت یک فرق فلسفی است، نه آن که فقط در نحوه تقریر یا یک دیگر فرق منطقی داشته باشد؛ مثلاً یکی مستقیم و دیگری خلف باشد.» (شرح حکمت متعالیه، ج یکم از بخش ششم، ص ۴۸۲ - ۴۸۴).

## [۶] برهان چهارم

این برهان را فارابی در فصوص با این عبارت بیان کرده است: «و جوب وجود به واسطه حمل بر افراد کثیر و متعدد منقسم نمی گردد و گونه معلول خواهد بود.»<sup>۱</sup>

شاید مقصود فارابی از عبارت فوق آن باشد که: اگر چند واجب بالذات وجود داشته باشد، کثرت نمی تواند مقتضای ذات آن باشد، زیرا در این صورت هرگز مصداقی برای واجب تحقق نخواهد یافت. زیرا هر چه به عنوان مصداق برای آن فرض شود کثیر خواهد بود و کثیر بدون آحاد و افراد تحقق نمی یابد و چون هیچ واحدی مصداق واجب نیست، کثیر نیز تحقق نمی یابد و چون کثیر تحقق ندارد، واجب فاقد مصداق خواهد بود، در حالی که او بنابر فرض واجب الوجود است و چون کثرت نمی تواند مقتضای ذات واجب باشد، لاجرم مقتضای امری بیرون از ذات او واجب خواهد بود و این نیز محال است، چرا که مستلزم نیازمندی واجب به غیر خود می باشد و این امر با وجوب وجود منافات دارد. [توضیح این که: کثرت از صفات وجود است و صفات وجود عین وجود می باشد. بنابراین، کثرت عین کثیر خواهد بود. از طرفی، کثیر همان مجموع آحاد است. پس اگر کثرت نیازمند غیر بوده، با دخالت آن تحقق یافته باشد، آحاد نیز نیازمند غیر خواهند بود، در حالی که هر یک از آحاد، بنابر فرض، واجب الوجود اند. پس این خلاف فرض خواهد بود.]

[عبارت منسوب به فارابی به گونه ای دیگر نیز تفسیر شده است و آن این که:

۱. مقصود از تقسیم همان تقسیم مطلق است؛ یعنی تقسیم کلی به جزئیاتش. در تقسیم منطقی گاه جنس به واسطه انضمام فصول گونه گون به انواع تقسیم می شود (توزیع) و گاهی جنس و بانوع به واسطه ویژگی هایی که اخص از آن جنس و یا نوع است به اصناف تقسیم می گردد. (مصنف) و گاهی جنس یا نوع یا صنف به افراد تقسیم می شود (تفرید)؛ در اینجا نوع اخیر تقسیم مورد نظر است.

۲. فصل هشتم از فصوص الحکم، منسوب به فارابی

و جوب و جنود، کلی دارای افراد کثیر نیست که بیش از یک فرد در خارج داشته باشد، برای این که اگر کلی جامع باشد، عارض خواهد بود و هر عارضی معلول است و علت او یا همان معروض است یا غیر آن. در صورت اول محذور تقدیم شیء بر نفس لازم می آید و در صورت دوم احتیاج واجب به غیر خود.<sup>۱</sup>

## في توحيد الواجب لذاته في ربوبيته وأنه لا ربّ سواه

[١] الفحص البالغ والتدبر الدقيق العلمي يعطي أن أجزاء عائلت الشهود، وهو عالم الطبيعة، مرتبطة بعضها ببعض، من أجزائها العلوية والسفلية وأفعالها وانفعالاتها والحوادث المترتبة على ذلك، فلا تجد خلالها موجوداً لا يرتبط بغيره في كينونته وتأثيره وتأثره، وقد تقدّم في مباحث الحركة الجوهرية ما يتأيد به ذلك.

فلكلّ حادث من كينونة أو فعل أو انفعال استناد إلى مجموع العالم. ويستنتج من ذلك أن بين أجزاء العالم نوعاً من الوحدة. والنظام الواسع الجاري فيه واحد. فهذا أصل.

[٢] ثم إن المتحصّل من تقدّم من المباحث وما سيأتي أن هذا العالم الماديّ معلول لعالم نورّي مجرّده عن المادّة متقدّس عن القوّة، وأنّ بين العلّة والمعلول سنخية وجوديّة بها يحكي المعلول بماله من الكمال الوجوديّ بحسب مرتبته الكمال الوجوديّ المتحقّق في العلّة بنحو أعلى وأشرف. والحكم جارٍ إن كان هناك عللٌ عقلية مجرّدة بعضها فوق بعض، حتّى ينتهي إلى الواجب لذاته جلّ ذكره.

ويُستنتج من ذلك أن فوق هذا النظام الجاري في العالم المشهود نظاماً عقلياً نورياً مسابحاً له هو مبدء هذا النظام، وينتهي إلى نظام ربّانيّ في علمه تعالى، هو مبدء الكلّ. وهذا أيضاً أصل.

[٣] ومن الضروري أيضاً أن علّة علّة الشيء، علّة لذلك الشيء، وأن معلول معلول الشيء معلول لذلك الشيء، وإذا كانت العلل تنتهي إلى الواجب تعالى، فكلّ موجود كيفما فُرض فهو أثره، وليس في العين إلّا وجود جواهر وآثارها والنسب والروابط التي بينها، ولا مستقلّ في وجوده إلّا الواجب بالذات، ولا مفيض للوجود إلّا هو.

فقد تبيّن بما تقدّم أن الواجب تعالى هو المُجري لهذا النظام الجاري في نشأتنا الشهودة، والمدير بهذا التدبير العامّ المظلل على أجزاء العالم، وكذا النظمات العقلية النورية التي فوق هذا النظام وبعذاته، على ما يليق بحال كلّ منها حسب ماله من مرتبة الوجود. فالواجب لذاته ربّ للعالم مدير لأمره بالإيجاد بعد الإيجاد، وليس للعلل المتوسطة إلّا أنها مسخرة للتوسط من غير استقلال، وهو المطلوب. فمن المحال أن يكون في العالم ربّ غيره، لا واحد ولا كثير.

[٤] على أنه لو فُرض كثرة الأرباب المديرين لأمر العالم - كما يقول به الوثنيّة، أدّى ذلك إلى المحال من جهة أخرى، وهي فساد النظام. بيان ذلك أن الكثرة لا تتحقّق إلّا بالآحاد، ولا آحاد إلّا مع تميّز البعض من البعض، ولا يتمّ تميّز إلّا بإشتمال كلّ واحد من آحاد الكثرة على جهة ذاتيّة يفقدها الواحد الآخر، فيغاير بذلك الآخر ويتمايزان. كلّ ذلك بالضرورة. والسنخية بين الفاعل وفعله تنضي بظهور المغايرة بين الفاعلين حسب ما بين الفاعلين، فلو كان هناك أرباب متفرّقون، سواء اجتمعوا على فعل واحد، أو كان لكلّ جهة من جهات النظام العالميّ العامّ ربّ مستقلّ في ربوبيّته، كرت السماء والأرض وربّ الإنسان وغير ذلك، أدّى ذلك إلى فساد النظام، والتدافع بين أجزائه. ووحدة النظام والتلازم المستسرّ بين أجزائه تدفعه.

[٥] فإن قيل: إحكام النظام وإتقانه العجيب الحاكم بين أجزائه يشهد أن التدبير الجاري تدبير عن علم، والأصول الحكميّة القاضية باستناد العالم المشهود إلى علل مجردة عالمة يؤبّد ذلك. فهب أن الأرباب المفروضين مستكثرة الذوات ومتغايرتها ويؤدّي ذلك بالطبع إلى اختلاف الأفعال وتدافعها، لكن من الجائز أن يتواطئوا على

التسالم وهم عقلاء، ويتوافقوا على التلاؤم رعاية لمصلحة النظام الواحد، وتحفظاً على بقائه.

[٦] قلت: لا ريب أن العلوم التي يبني عليها العقلاء أعمالهم صورٌ عقلية وقوانينٌ كلية مأخوذة من النظام الخارجي الجاري في العالم. فللنظام الخارجي نوعٌ تقدّم على تلك الصور العلمية والقوانين الكلية، وهي تابعة له. ثمّ هذا النظام الخارجي بوجوده الخارجي فعلٌ أولئك الأرباب المفروضين، ومن المستحيل أن يتأثر الفاعل في فعله عن الصور العلمية المنتزعة عن فعله، المتأخرة عن الفعل.

[٧] فإن قيل: هب أن الأرباب المفروضين الفاعلين للنظام الخارجي لا يتبعون في فعلهم الصور العلمية المنتزعة عن الفعل، وهي علوم ذهنية حصولية تابعة للمعلوم، لكنّ الأرباب المفروضين فواعلٌ علمية لهم علمٌ بفعلهم في مرتبة ذاتهم قبل الفعل، فلمّ لا يجوز تواطؤهم على التسالم وتوافقهم على التلاؤم في العلم قبل الفعل؟

[٨] قلت: علم الفاعل العلمي بفعله قبل الایجاد - كما سيجيء - وقد تقدّمت الإشارة إليه - علمٌ حضوريٌّ، ملاكه وجدان العلة كمالاً المعلول بنحوٍ أعلى وأشرف، والسنخية بين العلة ومعلولها. وفرض تواطؤ الأرباب وتوافقهم في مرتبة هذا المعنى من العلم إلغاءً منهم لما في وجوداتهم من التكثر والتغاير، وقد فرض أن وجوداتهم متكررة متغايرة، هذا خلف.

## توحید واجب بالذات در ربوبیت و این که جز او پروردگاری نیست

[۱۱] در فصل پیشین توحید واجب الوجود اثبات شد و در این فصل توحید در خالقیت و ربوبیت مورد بررسی قرار می‌گیرد. نکته انعقاد این فصل آن است که شرکی که در میان طوایف مختلف مشرکان، شایع بوده و هست، شرک در خالقیت و به ویژه شرک در تدبیر جهان است. و بحث گذشته برای ابطال این عقیده کافی نیست؛ چه، ممکن است کسی با پذیرفتن توحید واجب، معتقد شود واجب الوجود یگانه، تنها یک یا چند مخلوق را آفرید و دیگر نقشی در آفرینش سایر مخلوقات و تدبیر امور آنها ندارد و این امور به وسیله کسانی انجام می‌گیرد که خودشان واجب الوجود نیستند، اما در ایجاد و تدبیر سایر پدیده‌ها مستقل‌اند و نیازی به خدای متعال ندارند. از این رو، باید توحید در خالقیت و ربوبیت به طور جداگانه مورد بحث قرار گیرد. در همین جا باید یادآور شویم که خالقیت و ربوبیت، دو امر انفکاک ناپذیرند و پرورش و تدبیر و اداره امور یک موجود (=ربوبیت)، جدای از آفرینش او و آفریدگان مورد نیاز او (=خالقیت) نیست؛ مثلاً روزی دادن به انسان، چیزی جدای از آفریدن دستگاه گوارش برای او و آفریدن مواد خوراکی در محیط زندگی او نیست. به دیگر سخن: این گونه مفاهیم از روابط آفریدگان با یک دیگر انتزاع می‌شود و مصداقی منحاز از آفرینش آنها ندارد. بنابراین، با اثبات توحید در خالقیت، توحید در

تدبیر امور و سایر مشئون ربوبیت نیز ثابت می گردد.<sup>۱</sup>

### برهان نخست بر توحید واجب در ربوبیت

[این برهان از سه مقدمه به شرح ذیل تشکیل می شود:]

**مقدمه اول:** پژوهش کامل و تفکر علمی دقیق حاکی از آن است که اجزای جهان پیرامون ما، یعنی جهان طبیعت - اعم از اجزای آسمان و زمینی و فعل و انفعالات هایش و پدیده های مترتب بر آن - بایک دیگر در ارتباط اند. در میان این اجزاء موجودی را نمی توان یافت که در پیدایش و اثرگذاری و اثرپذیری خود با دیگر اجزاء مرتبط نباشد.

[نظام جهان طبیعت، نظام واحدی است که در آن، پدیده های هم زمان و نا هم زمان، بایک دیگر ارتباط و وابستگی دارند. ارتباط پدیده های هم زمان، همان تأثیر و تأثرات علی و معلولی گوناگون در میان آنهاست که موجب تغییرات و دگرگونی هایی در آنها می شود و به هیچ وجه، قابل انکار نیست. ارتباط بین پدیده های گذشته و حال و آینده به این صورت است که پدیده های گذشته، زمینه پیدایش پدیده های کنونی را فراهم آورده اند و پدیده های کنونی هم به نوبه خود، زمینه پیدایش پدیده های آینده را فراهم می سازند. اگر روابط علی و اعزادی از میان پدیده های جهان برداشته شود جهانی باقی نخواهد ماند و هیچ پدیده دیگری هم به وجود نخواهد آمد.]

بحث های حرکت جوهری،<sup>۲</sup> نیز - که قبلاً بیان شد - این حقیقت را تأیید می کند. [و آن این که: صورت هایی که یکی پس از دیگری بر ماده وارد می آید، در حقیقت صورت یگانه ای است که بر ماده جاری می شود و چنین نیست که صورتی فاسد شود

۱. ر. ک: آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۳۵۸ تا ۳۶۰

۲. ر. ک: فصل هشتم از مرحله نهم.



و صورت دیگری جای مجزین آن گردد.]

بنابراین، هر امر حادثی - اعم از آن که پیدایش یک موجود مادی باشد، یا فعلی [صادر از یک موجود] و یا انفعال [موجودی از موجود دیگر] - به کل عالم استناد دارد. از این جامی توان نتیجه گرفت که یک نوع وحدت میان اجزای عالم برقرار بوده و نظام گسترده جاری در آن، نظام واحدی است. این یک اصل است.

[۲] مقدمه دوم: از بحث‌های پیشین و مباحث آتی به دست می‌آید که جهان طبیعت، معلول یک عالم نوری مجرد از ماده و منزّه از قوه است؛<sup>۱</sup> و میان علت و معلول، یک نحوه سنخیت برقرار می‌باشد که به واسطه آن، وجود معلول، با کمال وجودی که بر حسب مرتبه خود دارد، از کمال وجودی که در مرتبه علت به گونه‌ای برتر و شریف‌تر تحقق دارد، حکایت کرده و آن را نشان می‌دهد.

و اگر عقول مجردی وجود داشته باشند که هر یک، معلول عقل پیشین باشد،<sup>۲</sup> تا به واجب بالذات - جلّ ذکره - برسند، آنها نیز مشمول همین حکم خواهند بود؛ [یعنی هر عقل مجرد با کمال وجودی خود، حکایت از کمال وجودی علت خویش می‌کند].

نتیجه آن که: بالایی نظام جاری در این جهان مشهود، یک نظام عقلی و نوری هم سنخ با آن وجود دارد که مبدأ و علت این نظام می‌باشد و این سلسله سرانجام به نظام ربّانی در علم<sup>۳</sup> واجب تعالی می‌رسد که مبدأ و علت همه نظام‌های مادون است. این

۱. این بیان مبتنی بر نظر مشائیان است، مبنی بر این که فاعلیت و تاثیر منحصر در واجب تعالی نیست و موجودات دیگر نیز می‌توانند فاعل باشند. اگر چه فاعل غیر مستقل و مستقر الله در فصل چهارم خواهد آمد. که این سخن مستضای نظر سطحی در مسئله است و دقت نظر حکم می‌کند که واجب تعالی فاعل نزدیک همه موجودات است و واسطه‌ای میان او و مخلوقش وجود ندارد.

۲. در فصل بیستم وجود سلسله عقلی ضولی اثبات می‌شود.

۳. اگرچه ظاهر این مطلب با آرای مشائیان سازگار است که علم واجب تعالی از صورت‌هایی تشکیل می‌شود که زاید بر ذات او و قائم به اوست - اما براساس مبنی صدر المتألهین که علم واجب و عین ذات او می‌دانند، نیز این مطلب قابل توجیه است؛ به نظر به آن که مرتبه عالی وجود کمالات مراتب مادون را به نحو اتم دارا می‌باشد.

هم یک اصل است.

[۳] مقدمه سوم: این یک اصل ضروری است که علت علت شیء، علت آن شیء است و نیز معلول معلول یک شیء، معلول آن شیء می باشد. و چون سلسله علت به واجب تعالی می رسد هر موجودی، به هر صورت که فرض شود، اثر او خواهد بود و در خارج چیزی نیست جز وجود جوهرها، آثار آنها و نسبت ها و روابط میان آنها. و آنها موجود مستقل همان واجب بالذات است و تنها اوست که هستی دیگر موجودات را افاضه می کند.

از آن چه گذشت روشن می شود این واجب تعالی است که نظام حاکم در این جهان مشهود را به وجود آورده و او است که این تدبیر کلی و فراگیر را که بر همه اجزای عالم سایه افکنده، برقرار ساخته است. این مطلب در مورد نظام های عقلی و توری که بالای این نظام و در ازای آن برقرار است، نیز صادق می باشد. البته به گونه ای در خور حال آن وجودات و متناسب با مرتبه وجودی آنها. بنابراین، واجب بالذات رب و پروردگار عالم است و با ایجاد پس از ایجاد، امر آن را تدبیر می کند. اما علت های واسطه میان واجب تعالی و فعلش، جز آن که فاعل هایی مسخر برای واسطه قرار گرفتن می باشند، نقش دیگری نداشته و هیچ استقلالی نمی توان برای آنها قائل شد. این همان نتیجه دل خواه ماست. پس محال است که در عالم، جز واجب تعالی، پروردگاری باشد، خواه واحد و خواه متعدد. [ زیرا وجود چنین ربی مستلزم وجود یک واجب الوجود دیگر است تا وجودی مستقل و در خور اسم رب داشته باشد. در فصل پیشین ثابت شد که تعدد واجب محال است.]

یک نکته: [ چنان که یاد آور شدیم، این برهان مبتنی بر نظر حکمای مشاء است، مبتنی بر این که وجود معلول، یک وجود مستقل و فی نفسه است، نه رابط و فی غیره. زیرا تنها بر این اساس می توان برای غیر واجب، سهمی از علیت و تأثیر، ولو به عنوان فاعل مسخر، قائل شد. اما بر اساس آن چه در فصل هشتم از مرحله هشتم گذشت و

در فصل چهاردهم از همین مرحله به آن اشاره خواهد شد. وجود معاول - یعنی ما سوی الله - وجودی رابط و فی غیره است، لذا ما سوی الله به طور کلی قائم به واجب تعالی و منکی به او بوده و استقلالی را که مصحح ربوبیت آن برای یک شیء باشد، فاقد خواهد بود.

#### [۴] برهان دوم (برهان تمنع)

اگر تدبیر امور عالم را - آن گونه که بت پرستان معتقدند - چند پروردگار عهده دار باشد، محال دیگری لازم خواهد آمد - [غیر از مسئله تعدد واجب بالذات] - و آن فساد و تباهی نظام عالم است. بیان مطلب آن که: کثرت و تعدد جز با وجود «چند واحد» تحقق نمی یابد و «چند واحد» تنها در صورتی وجود خواهد داشت که هر یک از آنها از دیگری متمایز و جدا باشد و تمایز و جدایی میان «چند واحد» فقط در صورتی تمام می گردد که هر یک از آنها دارای یک «جهت ذاتی»<sup>۱</sup> باشد که دیگری فاقد آن است. به وسیله چنین جهت ذاتی ای است که واحدی با «واحد» دیگر مغایرت یافته و از آن جدا می گردد. مطالب یاد شده همگی بدیهی است. [و نتیجه ای که از آن به دست می آید آن است که: اگر چند پروردگار وجود داشته باشد، هر یک از آنها دارای کمال ذاتی ای خواهد بود که دیگری فاقد آن است].

از طرفی، سنخیت میان فاعل و فعلش اقتضا دارد همان مغایرتی که میان دو فاعل هست، میان فعل آن دو فاعل نیز برقرار باشد. بنابراین، اگر چند پروردگار جدا از هم تدبیر امور عالم را عهده دار باشند - خواه همگی بر یک فعل جمع شوند، یا آن که هر یک از آنها به طور مستقل، تدبیر گوشه ای از نظام جهانی فراگیر را به عهده داشته

۱. این مطلب اختصاص به محال بحث دارد، یعنی تمایز میان چند پروردگار. زیرا پروردگار عالم لزوماً مجرد است. نه مائی و نوع مجرد منحصر در فرد است، لذا تمایز میان چند پروردگار تنها تمایز ذاتی تواند بود؛ برخلاف موجودات مادی که می توانند به واسطه جهات عرضی و زاید بر ذات نیز از یک دیگر متمایز یابند.

باشد؛ مانند پروردگار آسمان و زمین، پروردگار انسان و غیر آن - نتیجه اش فساد نظام عالم و تدافع میان اجزای آن خواهد بود. حال آن که نظام عالم یک نظام واحد بوده و میان اجزای آن بستگی و تلازم مستمر برقرار می باشد.<sup>۱</sup>

**[۵] اشکال:** استحکام و استواری شگفت آور نظام حاکم بر اجزای عالم گواه راستینی است بر آن که تدبیر جاری در آن، از روی علم و آگاهی می باشد [و مدبر عالم، خواه واحد باشد و خواه متعدد، حکیم و عظیم می باشد]. اصول فلسفی ای که عنین جهان مشهود را موجوداتی مجرد و عالم معرفی می کند، این مطلب را تأیید می کند. با توجه به این امر، بر فرض که پروردگارهای متعدد مفروض، دارای ذات های گوناگون و مغایر هم باشند و بپذیریم که این امر طبیعتاً مسبب اختلاف افعال و ناسازگاری میان آنها می گردد، اما از آن جا که پروردگارهای مفروض، عالم و عاقل اند، می توانند بنا بر سازگاری و هماهنگی بگذارند، تا مصلحت نظام یگانه حفظ گردد و آن نظام پایدار بماند.

[این اشکال را بدین صورت نیز می توان تقریر کرد: منشأ اختلاف و ریشه تنازع، یا جهل است و یا عجز. یعنی پروردگارهای متعدد که در کار خود با یک دیگر ناسازگارند، یا آن چه را مصلحت واقعی و حکمت حقیقی است، نمی دانند و یا اگر می دانند حب جاه و مقام نمی گذارد آن چه را می دانند عمل کنند. و چون این گونه نقص ها جزء صفات سلبی پروردگار است، پس قطعاً هیچ یک از اینها در حریم مدبر عالم آفرینش راه ندارد. در نتیجه هر دوی آنها به آن چه نظام احسن است، علم دارند و بر آن چه که عالمند، توانایند. و چون وحدت واقعی در نظام اتم بیش از یکی نیست، فیهراً اختلافی بین اراده آنان نخواهد بود. یعنی هر دو با هماهنگی و یگانگی خلل ناپذیر، عالم آفرینش را طبق نظام احسن تدبیر می نمایند و هیچ گاه میان اراده آنان

۱ مؤلف کرامی علیه السلام بیان کرده، «از آیه شریفه: «وَلَا تَكُنْ فِيهِمَا آلِيَةُ إِلَّا اللَّهُ تَعَالَى» (انبیاء، ۲۱) - که (۲۲) استناد کرده اند و همین برهان را در ذیل تفسیر این آیه آورده اند در کتاب التبیان، ج ۱، ص ۲۶۶ - ۲۶۸، طبع به روش...

اختلافی رخنه نمی‌کند که مایه ویرانی نظام هستی گردد. پس نظم موجود جهان دلیل بر یکتایی پروردگار نیست، چون اعم از آن است و هرگز عام نمی‌تواند دلیل بر خاص به خصوصیت او باشد، چون ممکن است خدایان متعددی با هماهنگی تام تدبیر جهان خلقت را به عهده بگیرند.<sup>۱</sup>

[۶] پاسخ: علمی که موجودات عاقل بر اساس آن، کارهای خود را تنظیم می‌کنند، بی‌شک یک سری صورت‌های علمی و قوانین کلی‌ای است که از نظام خارجی جاری در عالم هستی به دست آمده و تابع آن می‌باشد. از طرفی، این نظام خارجی با وجود خارجی خود، فعل و اثر همان مدبرهای مفروض است. بنابراین، قول به این که این مدبرها کارهای خود را بر اساس مصالح، تنظیم کرده‌اند، به معنای آن است که فاعل در فعل خودش از صورت‌های علمی‌ای که منتزع از فعل و در رتبه پس از آن می‌باشد، متأثر گشته و چنین چیزی محال است. [اثر و توابع آن هرگز نمی‌تواند در مؤثر، از آن جهت که مؤثر است، تأثیر بگذارد، چون تقدم شیء بر خودش لازم خواهد آمد.<sup>۲</sup>]

۱. ک: «آیه الله جوادی آملی، مبدأ و معاد، ص ۱۴۹، (نقل با کمی تصرف). شایان ذکر است استاد مطهری در باورهای اصول فلسفه، ج ۵، ص ۱۱۴-۱۱۵ پس از بیان پرهان فوق، بر اساس همین اشکال آن پرهان را ناتمام می‌داند. ایشان در تفریر پرهان می‌گویند: «اگر مبدأ متعدد باشد، میان خود آنها یعنی میان خواست‌های آنها تعارض و تراحم برقرار می‌شود؛ به این معنا که اراده هر یک مزاحم اراده دیگری می‌گردد» و آن‌گاه ادامه می‌دهند: «ولی این تفریر صحیح نیست، زیرا چه موجهی در کار است که اراده‌ها و خواست‌های واجب‌الوجودها را مخالف و مزاحم یکدیگر فرض کنیم، زیرا فرض این است که هر دو واجب‌الوجودند و هر دو عظیم و حکیم‌اند و هر دو بر وفق مصادقت و حکمت عمل می‌کنند و چون حکمت و مصلحت یکی بیش نیست، پس اراده واجب‌الوجودها - هر چند عددشان از ریگ بیابان و دانه‌های باران بیشتر باشد - با یکدیگر موافق و هماهنگ است. تراحم آورده‌ها یا ناشی از مغفرت، شرمه‌ای و خودپرستی است و یا ناشی از جهل و نادانی و عدم تشخیص است. و هیچ کدام از اینها درباره واجب‌الوجود قابل تصور نیست» اما پاسخی که در متن می‌آید، اشکال یاد شده را به کسی برطرف می‌سازد.
۲. مؤلف گرامی - چنانکه یادآوری شد - پرهان یاد شده را «بر آیه شریفه «الو کائن فیهما آلهة الا الله لفسدناه» (انبیاء ۲۲) تطبیق می‌دهند، و آن آیه را «بظن بر همین پرهان می‌دانند. در تفسیر گرانسنگ‌الامیران در ذیل همان آیه

[به دیگر سخن: در اشکال یاد شده، حکمت مدبر عالم، همانند حکمت یک فرشته معصوم و یا یک انسان معصوم فرض شده است، در حالی که اختلاف فراوانی میان آن دو وجود دارد. پروردگار جبهن، حکیم بالذات است، اما فرشته و یا انسان معصوم، حکیم بالعرض می باشند. پروردگار عالم منشأ حق است و حق از او صادر می شود: «الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ»<sup>۱</sup> ولی انسان معصوم همراه با حق است و از او تجاوز نمی کند: «لَعَلَّكَ مَعَ الْفَقْرِ يَدُوْرٌ مَعَهُ حِشْمَةٌ دَارٌ»<sup>۲</sup>]

[۷] اشکال: بر فرض، مدبر های مفروض که پدید آورنده نظام خرجی اند، در کار خویش از صورت های متزعز از فعل - که علوی ذهنی، حصولی و تابع معلوم است - تبعیت نمی کنند، اما باید توجه داشت که مدبر های مفروض، فاعل های علمی بوده و در مرتبه ذات خود، پیش از آن که فعلی از آنها صادر گردد، به فعل خود آگاهی دارند. پس چرا در همان علم پیش از فعل نتوانند بنابر سازگاری و هماهنگی بگذارند.

[۸] پاسخ: همان گونه که در مباحث پیشین اشاره شد و تفصیلش در بحث های آتی خواهد آمد، علم فاعل علمی به فعل خودش پیش از ایجاب، حضوری است و ملاکش آن است که علت، کمال معلول را به گونه ای برتر و شریف تر واجد است و میان علت و معلول سنجیت برقرار می باشد. بنا توجه به این امر، فرض توافق مدبر های مفروض در مرتبه این معنای علم [ - علم حضوری در مرتبه ذات ] به معنای

→ در پاسخ اشکال یاد شده، آمده است: «این سخن معقول نیست، زیرا معنای تدبیر تعقلی نزد ما آن است که افعال خویش را بر آنچه قوانین عقلی - که حافظ هماهنگی، اجرای فعل و سوره، دهنده آن به غایتش است - اقتفا دارد، منطبق سازیم. در این قوانین عقلی خودش، از حقایق خارجی و نظام جاری در آن دست می آید. پس افعال تعقلی ما آدمیان، بر قوانین عقلی و آن قوانین تابع نظام خارجی است اما رب و مدبر علم، فعلش همان نظام خارجی است که مقدم بر قوانین عقلی می باشد. و محال است که فعل و که مقدم بر قوانین عقلی است، خودش تابع و مزخر از قوانین عقلی باشد» (المیزان، ج ۱۴، ص ۲۶۷ و ۲۶۸، منبع بیروت).

۱. آل عمران (۳) آیه ۶۰

۲. رک: مباد و معاد، ص ۱۵۱

آن است که وجود و هویت آن مدیرها، کثرت و تغایری با یک دیگر نداشته باشد، حال آن که وجودهای آنها متکثر و متغایر فرض شده است. پس این، خلاف فرض خواهد بود.

[توضیح این که: علم حضوری علت به معلول خودش که مقدم بر ایجاد معلول، است. چیزی نیست جز همان علم حضوری علت به ذات خویش، که معلول و کمالات آن را به نحو اعنی و اشرف در بردارد. این علم، عین ذات علم است. پس فرض توافق علت‌ها و مدیرها در این علم، برابر است با فرض توافق و یکی بودن ذات آنها، در حالی که در اصل استدلال گذشت که مدیرهای عالم، چون مجردند و نوع مجرد منحصر در فرد است، لزوماً تغایر ذاتی با یک دیگر خواهند داشت.]

## في أن الواجب بالذات لامشارك في شيء من المفاهيم من حيث المصداق

[١] المشاركة بين شيئين وأزيد إنما تتم فيما إذا كانا متغايرين متمايزين، وكان هناك مفهوم واحد يتصفان به، كزيد وعمر المتحدين في الإنسانية، والإنسان والفرس المتحدين في الحيوانية، فهي وحدة في كثرة، ولا تتحقق الكثرة إلا بأحاد متغايرة متمايزة، كل منها مشتعل على ما يسلب به عنه غيره من الأحاد، فكل من المتشاركين مركب من النفي والإثبات بحسب الوجود، وإذا كان وجود الواجب بالذات حقيقة الوجود انصرف البسيط لاسبيل للتركيب إليه ولا مجال للنفي فيه، فلا يشاركه شيء في معنى من المعاني.

[٢] وأيضاً المفهوم المشترك فيه إما شيء من الصهيات أو ما يرجع إليها، فلا سبيل للماهيات الباطلة الذوات إلى حقيقة الواجب بالذات التي هي حقة محضة، فلا مجال للواجب بالذات إذ لا جنس له، ولا مماثل له إذ لا نوع له، ولا مشابه له إذ لا كيف له، ولا مساوي له إذ لا كم له، ولا مضابي له، إذ لا وضع له، ولا محاذي له إذ لا أين له، ولا مناسب له إذ لا إضافة لذاته، والصفات الإضافية الزائدة على الذات كالخلق والرزق والإحياء والإماتة وغيرها منتزعة من مقام الفعل، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

[٣] على أن الصفات الإضافية ترجع جميعاً إلى القيومية، وإذ لا موجد ولا مؤثر



سواء فلا مشارك له في القيومية. وأمّا شيء من المفاهيم المتزعة من الوجود، فالذي للواجب بالذات منها أعلى المراتب غير المتناهي شدة، الذي لا يخالطه نقص ولا عدم، والذي لغيره بعض مراتب الحقيقة المشككة غير الخالي من نقص وتركيب، فلا مشاركة. [٤] وأمّا حمل بعض المفاهيم على الواجب بالذات وغيره، كالوجود المحمول باشتراك المعنوي عليه وعلى غيره، مع الفض عن خصوصية المصداق وكذا سائر صفات الواجب بمفاهيمها فحسب كالعلم والحياة والرحمة مع الفض عن الخصوصيات الإمكانية، فليس من الاشتراك المبحوث عنه في شيء.

## واجب بالذات شریکی در هیچ یک از مفاهیم از جهت مصداق ندارد

[۱۱] مقصود از عنوان بالا آن است که اگر چه ما مفاهیمی در دست داریم که هم واجب تعالی بدان‌ها متصف می‌شود و هم غیر واجب - مانند علم، قدرت و حیات - اما این مفاهیم، مصداقی همانند واجب تعالی ندارد. به دیگر سخن: مفاهیمی که واجب تعالی به آنها متصف می‌گردد، مصداق دیگری معادل با واجب تعالی ندارد. از این جادائسته می‌شود، عنوان فوق بیان مضمون آیه شریفه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»<sup>۱</sup> است. شایان ذکر است که مسئله مورد بحث در این فصل و ادله آن با عمومیتی که دارد، وحدت واجب و وحدت رب را نیز ثابت می‌کند؛ یعنی این معنا را که: واجب تعالی مشارکی در مفهوم وجوب وجود و ربوبیت از جهت مصداق ندارد. از این رو، می‌توان گفت انعقاد این فصل به دنبال دو فصل پیشین، از باب ترقی است.]

### برهان اول بر شریک نداشتن واجب در هیچ یک از مفاهیم

مشارکت میان دو یا چند چیز تنها در صورتی تمام می‌گردد که آنها از یک سو، مغایر و متمایز از هم باشند و از سوی دیگر، مفهوم واحدی وجود داشته باشد که هر

۱. انبوری (۴۲)، آیه ۱.

دو بدان متصف گردند؛ مانند حسن و حسین که در انسانیت اتحاد دارند و انسان و انسب که در حیوانیت متحداند. از این جدا دانسته می شود «مستار کلمات» وحدت در کثرت [= یک چیز در چند چیز] است. و کثرت تنها در جایی تحقق می یابد که چند واحد مغایر و متمایز از هم وجود داشته باشد؛ به گونه ای که هر یک از آنها دارای جهتی باشد که سلب واحدهای دیگر از آن را صحیح گرداند.

بنابراین، هر یک از دو امر مشارک [در یک مفهوم، اوج و دنس مرکب از نفی و اثبات می باشد] نفی آن چه دیگری دارد و او ندارد و اثبات آن چه او دارد و دیگری ندارد. [

و چون وجود واجب بالذات همان حقیقت صرف و بسیط وجود است. که [چون بسیط است] ترکیب در آن راه ندارد و [چون صرف است] مجانی برای نفی هیچ کمالی [در آن نیست]؛ لذا واجب تعالی شریکی در هیچ یک از معانی و اوصاف ندارد.

## ۲۱ | برهان دوم

مفهوم مشترک از دو صورت بیرون نیست:

صورت نخست: این که یک مفهوم ماهوی باشد و یا مفهومی که به ماهیات باز می گردد؛ یعنی صفات مختص به ماهیات؛ مانند کلیت، نوعیت، جنسیت و امکان [اما باید دانست ماهیات به که اموری باطل الذات اند - راهی به حقیقت واجب بالذات، که حق صرف است، ندارند. [به دیگر سخن: ماهیات حدود و جودات اند و لذا اموری عدمی، یعنی یوچ و باطل بوده و هیچ شبنبی ندارند. از این رو، چنین اموری در ذات واجب تعالی، که وجود صرف و حقیقت محض است و هیچ عدمی در آن نیست، راهی ندارند.]

بنابراین، چیزی با واجب تعالی «مجانس» نیست. چون او جنس ندارد؛

چیزی با واجب تعالی «مماثل» نیست، چون او نوع ندارد؛

چیزی با واجب تعالی «مشابه» نیست، چون او کیف ندارد؛

چیزی با واجب تعالی «مساوی» نیست، چون او کم ندارد؛

چیزی با واجب تعالی «مطابق» [و «موازی»] نیست، چون او وضع ندارد؛

چیزی با واجب تعالی «معاذی» نیست، چون او این ندارد؛

و سرانجام، چیزی با واجب تعالی «مناسب» نیست، چون ذات او اضافه به چیزی

ندارد؛ [منصوح آن است که ذات واجب تعالی مصداق اضافه مقولی، که از ماهیات

است، نمی باشد].<sup>۱</sup>

[ممکن است گفته شود: واجب تعالی دارای صفات اضافی و فعلی است، پس

چگونه می توان گفت ذات واجب تعالی اضافه به غیر ندارد.]

[در پاسخ به این اشکال می گوییم: اما، صفات اضافی<sup>۲</sup> [= فعلی] زاید بر ذات؛ مانند

آفریدن، روزی دادن، زنده کردن، میراندن و غیر آن - چنان که خواهد آمد - از مقام فعل

انتزاع می شوند؛] از این رو، متأخر از مقدم ذات بوده و واجب تعالی در مرتبه ذات،

بدان ها متصف نمی شود.]

[۳] از سوی دیگر، همه صفات اضافی [= فعلی] به صفت قیومیت باز می گردند.

[چون قیومیت یعنی این که شیء به گونه ای باشد که وجود و یاحتیث وجودی

دیگری بدان قائم و وابسته باشد. و اموری چون تفریش، روزی، حیات، عزت،

هدایت و مانند آن، همگی حیثیات وجودی در موضوعات خود یعنی وجودهای

۱. البته باید دانست که ذات واجب تعالی مصداق اضافه اشرفی نیز نیست، چرا که اضافه اشراقی همان ربه و نسبت قائم به وجود مبغض است. اما اله اشرفی از محل بحث بیرون است؛ زیرا سخن در آن است که چیزی به واجب تعالی «تعالیه» ندارد و صاحب عبارت است از «تعالیه» در مقوله انسانی.

۲. در این جا مقصود از صفات اضافی همان صفات فعلی است، در بر سه صفات ذاتی، اما صفات اضافی، در برابر صفات حقیقی زیر صفات اضافی به معنای دوم آن، اگر چه زاید بر ذات، اند. اما تنها سلسله یک سری معانی اعتباری بوده و از محل بحث بیرون می باشد. شوهد متعددی بر این مدعی در کدام مؤلف وجود دارد. از جمله مثل همین که برای صفات اضافی آورده اند.

امکانی اند و جسمی قائم به واجب تعالی و وابسته به او می‌باشند.<sup>۱</sup> او چون ایجاد و تأثیر منحصر به واجب تعالی است، هیچ چیزی با او در قیومیت، مشارکت ندارد.

صورت دوم: این که یکی از مفاهیم منتزع از وجود باشد [مانند شینیت، وحدت، فعلیت، خارجیت و غیر آن. نسبت به این مفاهیم باید گفت: اگر چه اشیای دیگر نیز در این گونه مفاهیم با واجب تعالی مشارک اند، اما] واجب تعالی واجد بالاترین مراتب این مفاهیم است که شدت آن نامتناهی بوده و هیچ آمیزه‌ای از نقصان و نیستی در آن وجود ندارد و اشیای دیگر، برخی از مراتب حقیقت مشکک را، که توأم با نقص و ترکیب است، واجد می‌باشند. بنابراین، در این مفاهیم نیز [از جهت مصداق] چیزی با واجب تعالی شریک نیست.

[حاصل آن که: اگر چه اشیای دیگر نیز در این قبیل مفاهیم با واجب تعالی شرکت دارند، اما این مشارکت تنها در اصل مفهوم است و از جهت مصداق بودن برای آن مفاهیم، شریکی برای واجب تعالی نیست؛ یعنی اشیای دیگر مصداقی همانند و برابر با واجب برای آن مفاهیم نیستند. پس مفهوم - اگر چه یک مفهوم است، اما - امری است مشکک، نه متواظی؛ چنان که مصداق نیز مشکک اند، نه متباین و نه مساوی.]

#### [۴] یک نکته:

[چنان که در آغاز فصل آوردیم، مقصود از نفی مشارکت چیزی با واجب در هر یک از اوصاف، نفی مشارکت در این اوصاف از جهت مصداق است. بنابراین،] حمل برخی از مفاهیم بر واجب بالذات و غیر واجب - مانند وجود که با یک معنای واحد بر

۱. ر. ک: تعلیقه مؤلف بر المفاخر، ج ۶، ص ۱۲۰. شایان توجه است که معنای رجوع همه صفات فعل به صفت قیومیت - چنان که در فصل دهم به آن تصریح می‌شود - آن است که قیومیت، یک صفت فعلی است که به تنهایی جامع همه صفات فعل می‌باشد.

واجب تعالی و سایر موجودات، بدون لحاظ اختصاصیت متضاد، حمل می‌شود؛ و نیز سایر صفات واجب؛ مانند علم و حیات و رحمت، که مفاهیم آنها، بدون لحاظ ویژگی‌های امکانی آن، بر واجب و برخی از موجودات دیگر حمل می‌شود. ربطی با اشتراک مورد نظر در این فصل ندارد.

## في صفات الواجب بالذات على وجه كلي وانقسامها

[١١] قد تقدم أن الوجود الواجبي لا يسلب عند كمال وجودي قط، فما في الوجود من كمال كالعلم والقدرة فتوجد الواجبي واجد له بنحو أعلى وأشرف، وهو محمول عليه على ما يليق بساحة عزته وكبريائه، وهذا هو المراد بالأصاف.

[١٢] ثم إن الصفة تنقسم انقساماً أولياً إلى ثبوتية تفيد معنى إيجابياً كالعلم والقدرة، وسلبية تفيد معنى سلبياً، ولا يكون إلا سلب سلب الكمال، فيرجع إلى إيجاب الكمال، لأن نفي النفي إثبات. كقولنا: من ليس بجاهل ومن ليس بعاجز الراجعين إلى العالم والقادر. وأم سلب الكمال فقد انضح في السابحة السابقة أن لا سبيل لسلب شيء من الكمال إنَّه تعالى، فالصفات السلبية راجعة بالحققة إلى الصفات الثبوتية.

[١٣] والصفات الثبوتية تنقسم إلى حقيقة كالحق، وحقيقة ذات إضافة كالخالق والرازق، والحقيقية تنقسم إلى حقيقة محضة كالحي، وحقيقة ذات إضافة كالخالق والرازق.

[١٤] ومن وجه آخر، تنقسم الصفات إلى صفات الذات وهي التي يكفي في انتزاعها فرض الذات فحسب، وصفات الفعل وهي التي يتوقف انتزاعها على فرض الغير، وإذا لاموجود غيره تعالى إلا فعله، فالصفات الفعلية هي المنتزعة من مقام الفعل.

## بیان صفات واجب تعالی به نحو کلی و تقسیم آن

[۱] معنای انصاف واجب تعالی به یک وصف: در مباحث پیشین گذشت که هیچ کمال و جودیی از وجود واجبی سلب و نفی نمی شود. واجب تعالی هر کمالی را که در ذات هستی تحقق دارد؛ مانند علم و قدرت، به گونه ای برتر و شریف تر در خود دارد و آن کمال به نحوی که شایسته ساحت عزت و کبریائی الهی باشد. بر او حمل می گردد. و مقصود از انصاف واجب تعالی به صفات کمالی، چیزی جز این نیست [که واجب تعالی همه کمالات را واجد است و مفاهیمی که حکایت از کمال می کند، با حذف حدود و قیود علمی آن، بر او قابل حمل می باشد].

## [۲] صفات ثبوتی و سلبی

در یک تقسیم اولی، صفت به دو نوع تقسیم می شود:

- ۱ - صفت ثبوتی، که بیانگر یک معنای ایجابی است؛ مانند علم و قدرت.
- ۲ - صفت سلبی، که بیانگر یک معنای سلبی است. باید دانست که مفاد صفت سلبی همان سلب<sup>۲</sup> کمال است [، چون صفت سلبی، دلالت بر سلب نقص دارد و نقص چیزی نیست مگر «سلب کمال»] و سلب سلب کمال به ایجاب کمال باز

۱. یعنی با حذف حدود و قیود، که ویژه مصداق امکانی آن کمالات است.

۲. مقصود از سلب و نفی در جایز مواردی همان «عدم» است؛ چنان که مقصود از ایجاب و اثبات، همان «وجود» می باشد و در واقع معنای لازم آن «لوازم» است.



می‌گردد، چرا که نفی نفی همان اثبات است؛ مثلاً عبارت: «آن که نادان نیست» و «آن که ناتوان نیست» دو صفت سلبی است که به «دانا» و «توانا» باز می‌گردد.

همان‌گونه که در بحث‌های گذشته دانسته شد، هیچ کمالی را از واجب تعالی نتوان سلب نمود؛ و لذا صفات سلبی واجب تعالی هرگز از نوع «سلب کمال» نیست، بلکه همیشه بیانگر «سلب نقص» می‌باشد. از این جا دانسته می‌شود که صفات سلبی در حقیقت به صفات ثبونی باز می‌گردد.<sup>۱</sup>

[۳] صفات ثبونی خود بر دو قسم است: ۱- صفات حقیقی؛ مانند حی ۲- صفات اضافی؛ مانند عالمیت، قادریت، اخالقیت و رازقیت. مقصود از صفات اضافی، همان اضافه و نسبتی است که میان ذات و غیر ذات برقرار می‌باشد.<sup>۲</sup> و مقصود از اضافه در این جا همان معنای لغوی آن، یعنی نسبت است نه اضافه‌ای که از مقولات عرضی به شمار می‌رود. از این جا دانسته می‌شود که صفات اضافی اموری اعتباری می‌باشد، زیرا اضافه در جایی است که دو طرف مستقل وجود داشته باشد و آن گاه میان آن دو طرف، نسبتی برقرار شود، در حالی که غیر واجب تعالی، هر چه هست، عین ربط به اوست و هیچ استقلالی از او ندارد. این عقل است که به وجودهای فی غیره نظر استقلالی کرده و برای آن وجود فی نفسه «اعتبار» می‌کند و آن گاه نسبتی میان آنها و واجب تعالی برقرار می‌سازد؛ و الا چنین نسبتی واقعیت ندارد. اما صفات حقیقی، خواه از صفات ذات باشد و خواه از صفات فعل، اموری واقعی است، زیرا صفت

۱. حکیم سبزواری در شرح منظومه، ص ۵۲ چنین می‌گوید: «و یقال نوعونه النسبة صفات الجلال، و نمونه الثبوتية صفات الجمال».

۲. صدر المتألهین در اشعار ج ۶، ص ۱۱۸ می‌گوید: «الصفة اما ايجابية ثبوتية، و اما سلبية نقدية، و قد عثر ان کتاب عن حاتن بقوله: «تبارک اسم ربک ذی الجلال و الاکرام». فصفة الجلال ما جأبت ذاتها بما عن ذاتها العیبر، و صفة الاکرام ما اکرمتم ذاتها بما و تحمت».

۳. حکیم سبزواری در شرح منظومه، ص ۱۵۲ می‌گوید: «فان العالمية نفس النسبة التي للعلم الي التعلو، و القادریة نفس النسبة التي بین القدرة و العفدور». و نیز مؤلف در تعلیقه بر اشعار (ج ۶، ص ۱۱۹) می‌گوید: «اما اضافية و هي ما كانت محض النسبة، كالتعنية و القادریة».

صفات حقیقی نیز بر دو قسم است: ۱ - حقیقی محض؛ مانند حی، ۲ - حقیقی دارای اضافه؛ مانند خالق و رازق. | صفت حقیقی دارای اضافه، آن است که در مفهوم آن، اضافه به غیر اخذ شده است؛ لذا تصورش متوقف بر تصور غیر نمی باشد، اما اگر از صفات ذاتی باشد - مانند عالم - در مقام تحقق، وابسته به غیر نخواهد بود. |

به لحاظ دیگری، صفات واجب تعالی [در یک تقسیم اولی] به دو نوع تقسیم می‌شود:

۱. صفات ذات: یعنی صفاتی که فرض ذات به تنهایی برای استخراج آن کفایت می‌کند. ۲. صفات فعل: یعنی صفاتی که فرض آن منوط به فرض غیر است. و چون غیر واجب تعالی، هر چه هست، فعل اوست، صفات فعلی، صفاتی خواهند بود که از مقام فعل واجب انزاع می‌شوند.

[نمودار اقسام صفات واجب تعالی:]



## في الصفات الذاتية وأنها عين الذات المتعالية

[١] اختلف كلمات الباحثين في الصفات الذاتية المنترعة عن الذات الواجبة المقطوعة انظر عند عداها على أقوال:

[٢] الأول أنها عين الذات المتعالية، وكلّ واحدة منها عين الأخرى، وهو منسوب إلى الحكماء.

الثاني أنها معاني زائدة على الذات، لازمة لها، فهي قديمة بقدمها، وهو منسوب إلى الأشاعرة.

الثالث أنها زائدة على الذات حادثة، على ما نسب إلى الكرامية.

[٣] الرابع أن معنى اتّصاف الذات بها كون الفعل الصادر منها فعلٌ من تلبس بالصفة. فمعنى كون الذات المتعالية عالمةً أن الفعل الصادر منها متقرٌ محكم ذو غاية عقلانية، كما يفعل العالم. ومعنى كونها قادرةً أن الفعل الصادر منها كفعل القادر، فالذات نائبةً مناب الصفات.

[٤] وربما يظهر من بعضهم السبل إلى قول آخر، وهو أن معنى إثبات الصفات نفي ما يقابلها، فمعنى إثبات الحياة والعلم والقدرة مثلاً نفي الموت والجهل والعجز. ويظهر من بعضهم أن الصفات الذاتية عين الذات، لكنّها جميعاً بمعنى واحد، والألفاظ مترادفة.

[٥] والحق هو القول الأول، وذلك لما تحقق أن الواجب بالذات علّة تامّة يستهي إليه كلّ موجود ممكن بلا واسطة أو بواسطة أو ساطع، بمعنى أن الحقيقة الواجبة هي العلّة بعينها. وتحقق أيضاً أن كلّ كمال وجودي في السعول فعلته في مقام عليّته واجدة له بنحو أعلى وأشرف، فللواجب بالذات كلّ كمال وجودي مفروض على أنّه وجود صرف لا يخالطه عدم. وتحقق أن وجوده صرف بسيط واحد بالوحدة الحقّة. فلبس في ذاته تعدّد جهة ولا تغاير حيثيّة، فكلّ كمال وجودي مفروض فيه عين ذاته وعين الكمال الآخر المفروض له، فالصفات الذاتيّة اثني للواجب بالذات كثيرة مختلفة مفهوماً واحدة عيناً ومصداقاً، وهو المطلوب.

[٦] وقول بعضهم: إنّ علّة اليجاد هي إرادة الواجب بالذات دون ذاته المتعاليّة، كلام لا محصل له. فإنّ الإرادة المذكورة عند هذا القائل إن كانت صفّة ذاتيّة هي عين الذات كان إسناد اليجاد إليها عن إسناده إلى انذات المتعاليّة، فإسناده إليها ونفقه عن الذات تناقض ظاهر. وإن كانت صفّة فعليّة منتزعة من مقام الفعل كان الفعل مستقدياً عليها، فكان إسناد إيجاد الفعل إليها قولاً يتقدّم السعول على العلّة. وهو محال.

على أن نسبة العلّة إلى إرادة الواجب بالذات ونفيها عن الذات تقضي بالسغايرة بين الواجب وإرادته، فهذه الإرادة إمّا مستغنيّة عن العلّة فلازمه أن تكون واجبة الوجود ولازمه تعدّد الواجب، وهو محال. وإمّا مفتقرة إلى العلّة فإن كانت علّتها الواجب كانت الإرادة علّة للعالم والواجب علّة لها، وعلّة العلّة علّة فالواجب علّة للعالم. وإن كانت علّتها غير الواجب ولم ينته إليه، استلزم واجباً آخر تنتهي إليه، وهو محال.

[٧] وأما القول الثاني المنسوب إلى الأشاعرة، وهو أن هذه الصفات - وهي على ما عدوها سبع: الحياة، والعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والإرادة، والكلام - زائدة على الذات، لازمة لها، قديمة بقدمها.

ففيه أن هذه الصفات إن كانت في وجودها مستغنيّة عن العلّة قائمّة بنفسها كان هناك واجبات ثمانية هي الذات والصفات السبع، وبراهين وحدانيّة الواجب تُبطله ونحيله. وإن

كانت في وجودها مفتقرة إلى علّة، فإن كانت علّتها هي الذات كانت الذات علّة متقدّمة عليها فيأضة لها وهي فاقدة لها، وهو محال. وإن كانت علّتها غير الذات كانت واجبة بالغير، وينتهي وجوبها بالغير إلى واجب آخر غير الواجب المتّصف بها، وبمراهين وحداية الواجب بالذات تبطله أيضاً. وأيضاً كان لازم ذلك حاجة الواجب بالذات في اتّصافه بصفات الكمال إلى غيره، والحاجة كيف كانت تُنافي وجوب الوجود بالذات. وأيضاً لازمه فقدان الواجب في ذاته صفات الكمال، وقد تقدّم أنّه حيرف الوجود الذي لا يفقد شيئاً من الكمال الوجودي.

[٨] وأمّا القول الثالث المنسوب إلى الكراميّة. وهو كون هذه الصفات زائدة حادثة ففیه أنّ لازمه إمكانها واحتياجها إلى العلّة، وعلّتها إمّا هي الذات، ولازمه أن تفيض الذات لنفسها ما هي فاقدة له، وقد تحقّق استحالتها، وإمّا غير الذات ولازمه تحقّق جهة إمكانيّة فيها، وانسلاّب كمالات وجوديّة عنها، وقد تحقّق استحالتها.

[٩] وأمّا القول الرابع المنسوب إلى المعتزلة. وهو نيابة الذات عن الصفات، ففیه أنّ لازمه فقدان الذات للكمال، وهي فيأضة لكلّ كمال، وهو محال.

وبهذا يَطلّ أيضاً ما قيل إنّ معنى الصفات الذاتية الثبوتية سلبُ مقابلاتها، فسعنى الحياة والعلم والقدرة نفْيُ السوت ونفْيُ الجهل ونفْيُ العجز.

وأما ما قيل من كون هذه الصفات عين الذات وهي مترادفة بمعنى واحد، فكأنّه من اشتباه المفهوم بالصدق، فالذي يُثبت البرهان أنّ مصداقها واحد. وأمّا المفاهيم فمُتغايرة لا تتحد أصلاً، على أنّ اللغة والعرف يكذبان الترادف.

## صفات ذاتی و عینیت آن با ذات واجب الهی

[۱] [مقصود از صفات ذاتی در عنوان بحث، صفات ذاتی حقیقی است، اعم از حقیقی محض و حقیقی دارای اضافه. اما صفات اضافی - مانند عالمیت و قدرت - اموری اعتباری و زاید بر ذات است<sup>۱</sup> و از محل بحث بیرون است.]

### آرای مختلف درباره حقیقت صفات حقیقی

کسانی که درباره صفات ذاتی - یعنی صفاتی که از مقام ذات واجب تعالی با قطع نظر از هر چیز دیگری انتزاع می شود - به بحث و پژوهش پرداخته اند، درباره این صفات آرای گوناگونی دارند:

[۲] رأی نخست: صفات ذاتی [از جهت مصداق و وجود خارجی] عین ذات واجب تعالی است و هر یک از آنها نیز [از جهت مصداق] عین دیگری است؛ اگر چه مفهوماً مغایر و مابین یک دیگرند. [این نظریه، منسوب به حکما است.

۱. مؤلف گرامی رحمه الله در *بداية الحکمة*، فصل چهارم از مرسنه دوازدهم، بدین معنا تصریح کرده و می گوید: «الاریب فی زیادة الصفات الاضافیة علی الذات الثمتالیة، لانها معان اعتباریة، و جعلت الذات ان تكون مصداقاً لها» و نیز حکیم - سروازی در تعلیقه بر اسفار (ج ۶، ص ۱۱۹) می گوید: «والصفات الاضافیة ایضاً - اسی للمضافات الحقیقة لا المشهوریة - زائدة علی ذات الموصوف والا كان الموصوف نسبة محضة».

رأى دوم: این صفات، اموری زاید بر ذات واجب تعالی و ملازم با آن است؛ لذا قدیم به قدم ذات می‌باشد. این نظریه به اشاعره منسوب است.

رأس سوم: این صفات، زاید بر ذات واجب تعالی است، اما ملازم با آن و قدیم نیست، بلکه حادث می‌باشد. این رأی به کرامیه<sup>۱</sup> نسبت داده شده است.

**۱۳۱ رأی چهارم:** معنای اتصاف ذات واجب به این صفات آن است که فعل صادر از ذات واجب، چونان فعل کسی است که واجد آن صفات می‌باشد؛ مثلاً عالم بودن واجب تعالی بدین معناست که فعل او، چونان فعل کسی که دارای علم و حکمت است، از اتمام و استحکام کامل برخوردار بوده و دارای غایت عقلایی می‌باشد. هم چنین معنای قادر بودن او آن است که فعل او، مانند فعل کسی است که دارای قدرت می‌باشد. بنابراین، ذات واجب تعالی جانشین صفات است و کار آنها را انجام می‌دهد. [یعنی آن چه در مخلوقات به صفات نسبت داده می‌شود، در مورد واجب تعالی به ذات انتساب دارد. در مائیدان‌های یک سری صفات زاید بر ذات وجود دارد که منشأ افعال ما می‌گردد؛ مانند علم، قدرت و اراده. اما در ذات واجب چنین اموری نیست، فقط یک ذات بسیط است که به تنهایی بدون آن که چنین صفات داشته باشد، منشأ صدور افعالی نظیر افعال واجدین این صفات می‌گردد؛ این نظریه به معتزله منسوب است.]

**۱۴۱ [رأی پنجم]:** از کلمات برخی از ایشان چنین استفاده می‌شود که به رأی دیگری تمایل دارند و آن این که: اثبات صفات برای واجب تعالی به معنای نفی اموری است که در مقابل آن صفات قرار دارد؛ مثلاً اثبات حیات، علم و قدرت، به معنای نفی موت، جهل و عجز است. [یعنی قضیه: «واجب تعالی زنده، عالم و قادر است» به معنای این است که: «واجب تعالی مرده، جاهل و عاجز نیست».]

۱ کرامیه، گروهی از متکلمان اشعری هستند که از اکرام پیروی نموده‌اند.

[رای ششم]: از کلمات برخی از ایشان نیز این رأی به دست می‌آید که: صفات ذاتی، عین واجب تعالی است، اما همه این صفات به یک معنا بوده و الفاظشان مترادف است. [یعنی واجب تعالی یک صفت دارد که با الفاظ متعددی از آن حکایت می‌شود.]

## ۱۵۱ رای صحیح درباره صفات ذاتی

رای صحیح همان قول نخست است. زیرا - چنان که در جای خود مبرهن گشته - واجب بالذات، علت تامه‌ای است که هر موجود ممکن، بدون واسطه و یا با یک یا چند واسطه، بدو منتهی می‌گردد؛ بدین معنا که حقیقت واجب خودش علت همه موجودات امکانی است. و نیز در جای خود ثابت شد که علت، در مقدم و مرتبه علت خود همه کمالات معلول را به گونه‌ای برتر و شریف‌تر دارا می‌باشد. بنابراین، واجب بالذات هر کمال وجودی مفروضی را در خود دارد.

افزون بر آن که: واجب تعالی وجود صرف بوده و هیچ غدمی در او راه ندارد [و این خود دلیل دیگری است بر این که ذات واجب، واجد همه کمالات وجودی می‌باشد].

از سوی دیگر،<sup>۱</sup> در گذشته به اثبات رسید که وجود واجب تعالی، یک وجود صرف، بسیط و دارای وحدت حقه است. پس جهات متعدد و حیثیات متغایر در ذات واجب راه ندارد. بنابراین، هر کمال وجودی مفروضی در واجب تعالی، عین ذات واجب و عین کمال مفروض دیگر خواهد بود. لذا صفاتی ذاتی واجب تعالی، در مفهوم اختلاف و کثرت دارند، اما در مصداق، وجود خارجی یکی بیش نیستند. و این همان نتیجه دل خواه ما است.

۱. ت این جا ثابت شد که واجب تعالی همه کمالات وجودی را در خود دارد و در این نسبت این مطلب اثبات می‌شود که همه این کمالات مصداقاً عین یک دیگر و عین ذات واجب تعالی هستند و با انضمام این دو مطلب، قول نخست ثابت می‌شود.



[۶] و اما این که برخی از متکلمان گفته‌اند: «علت به وجود آورنده مخلوقات، اراده واجب تعالی است، نه ذات متعالی او» سخنی بی حاصل است. زیرا اگر اراده یاد شده در نظر صاحب این رأی، یک صفت ذاتی است که عین ذات می باشد، در این صورت اسناد ایجاد به اراده واجب با اسناد آن به ذات واجب یکی خواهد بود. پس اگر بگوییم: «اراده واجب علت به وجود آورنده مخلوقات است و ذات واجب علیتی در ایجاد آنها ندارد» به تناقضی آشکار تن داده‌ایم. و اگر اراده واجب تعالی: نزد صاحب این رأی، یک صفت فعلی است که از مقام فعل به دست می آید، در این صورت فعلی واجب مقدم بر اراده او خواهد بود؛ در نتیجه علت دانستن اراده برای فعل، قول به تقدم معلول بر علت، که امری محال است، خواهد بود.

افزون بر آن که: مقتضای اسناد علیت به اراده واجب تعالی و نفی آن از ذات واجب، آن است که اراده واجب امری مغایر با ذات واجب باشد. پس می‌گوییم: این اراده [که بنا بر فرض، موجودی است غیر از واجب تعالی] یابی نیاز از علت است و یا نیازمند آن می باشد. اگر بگویید: «اراده بی نیاز از علت است» لازم‌اش آن است که واجب الوجود باشد و این مستلزم تعدد واجب است که امری محال و نشدنی است. اگر بگویید: «اراده نیازمند علت است»، در صورتی که علتش همان واجب باشد، از یک سو اراده علت عالم و از سوی دیگر واجب تعالی علت اراده خواهد بود. و چون علت علت شیء، علت آن شیء به شمار می رود، واجب تعالی علت عالم خواهد بود. [در حالی که شما علیت را از واجب نفی می کنید.] و در صورتی که علت اراده واجب تعالی نباشد و با واسطه هم به او منتهی نشود، باید واجب الوجود دیگری وجود داشته باشد که اراده بدو مستند باشد و این محال است.

#### [۷] نقد و بررسی رای دیگر

نقد و بررسی قول دوم: قول دوم به اشاعره منسوب است: صفات ذاتی نزد اشاعره

از هفت صفت تشکیل می‌شود: حیات، علم، قدرت، سمع، بصر، اراده و کلام. در نظر ایشان، صفات یاد شده زاید بر ذات واجب و لازمه آن ذات‌اند و قدیم به قدم ذات می‌باشند.

اشکال وارد بر این نظریه آن است که: صفات یاد شده اگر در وجود خود بی‌نیاز از علت و خود استوار باشند، در این صورت هشت واجب الوجود خواهیم داشت: ذات، و صفات هفت‌گانه، در حالی که براهین دال بر یگانگی واجب، تعدد واجب را ابطال کرده و آن را محال می‌شمارد.

و اگر این صفات در وجود خود نیازمند علت باشند، در صورتی که علت آنها همان ذات واجب باشد، ذات واجب در عین حال که فاقد آن صفات است علت آن صفات، مقدم بر آنها و هستی بخش به آنها خواهد بود و این محال و نشدنی است. [زیرا فاقد شیء هرگز معطی آن نتواند بود] و در صورتی که علت آن صفات، چیزی غیر از ذات واجب تعالی باشد، آنها واجب بالغیر خواهند بود و این وجوب بالغیر لاجرم به یک واجب بالذات دیگری، غیر از واجب الوجودی که متصف به آنها است، منتهی خواهد شد. و این نیز با براهین دال بر وحدانیت واجب بالذات ناسازگار است. افزون بر آن که، فرض اخیر مستلزم آن است که واجب بالذات در اتصافش به صفات کمال نیازمند غیر باشد، در حالی که حاجت و نیازمندی - به هر صورت که باشد - با وجوب ذاتی وجود ناسازگار است.

هم چنین لازمه این قول آن است که: واجب در مقام و مرتبه ذات، فاقد صفات کمال باشد، در حالی که پیش از این گفتیم: واجب تعالی صرف هستی است و صرف هستی همه کمالات وجود را در خود دارد.

[۸] نقد و بررسی قول سوم: این قول، که منسوب به کرامیه است، بر آن است که صفات ذاتی، زاید بر ذات و حادث‌اند. اشکال این نظریه در این است که مستلزم ممکن و نیازمند بودن صفات ذاتی به علت می‌باشد. و این علت، یا همان ذات متصف

بدان‌هاست و یا امر دیگری است.

در فرض نخست لازم می‌آید ذات، آن چه را ندارد به خودش بدهد و این محال است. و در لازمه فرض دوم، آن است که جهت امکانی در ذات واجب، تعالی راه یافته و کمالات وجودی از آن ذات، مستلوب و منفی باشد و این محال و نشدنی است. آنچه، در جای خود ثابت شد که واجب الوجود، از همه جهات واجب الوجود بوده و هیچ جهت امکانی در او راه ندارد و هر آن چه با امکان عالم برای او ثابت است، ضرورتاً دارا می‌باشد.

[۹] نقد و بررسی اقوال دیگر: قول چهارم، که به «عزله منسوب است، بر آن است که ذات واجب از صفات نیابت کرده و کار آنها را انجام می‌دهد. این نظریه مستلزم آن است که ذات واجب، با آن که به وجود آورنده هر کمالی است، خودش فاقد کمال باشد و این محال است.

با همین بیان نظریه پنجم نیز ابطال می‌گردد و آن این که صفات ذاتی ثبوتی در واقع به معنای سلب امور مقابل آنها است؛ پس معنای حیات، علم و قدرت همان نفی موت، نفی جهل و نفی عجز است.

و اما صاحبان قول ششم که می‌گویند: «صفات ذاتی، عین ذات اند و همه آنها مترادف بوده و یک معنا دارند» ظاهراً مفهوم را با مصداق درهم آمیخته‌اند. [و حکم مصداق را به مفهوم سرایت داده‌اند.] زیرا آن چه برهان اثبات می‌کند، یگانگی و وحدت مصداقی این صفات است؛ اما مفاهیم آنها متغایر بوده و هرگز نمی‌توان آنها مترادف به شمار آورد. افزون بر آن که: لغت و عرف این مترادف را نفی می‌کنند.

## في الصفات الفعلية وأنها زائدة على الذات

[١] لا ريب أن للواجب بالذات صفات فعلية مضافة إلى غيره، كالخالق والرازق والمعطي والجواد والغفور والرحيم إلى غير ذلك، وهي كثيرة جداً يجمعها صفة القيوم. ولما كانت مضافة إلى غيره تعالى كانت متوقفة في تحققها إلى تحقق الغير المضاف إليه، وحيث كان كل غير مفروض معلولاً للذات المتعالية متأخراً عنها كانت الصفة المتوقفة عليه متأخرة عن الذات زائدة عليها، فهي منتزعة من مقام الفعل، منسوبة إلى الذات المتعالية.

[٢] فالوجود الإمكانى مثلاً له وجود لابنفسه بل بغيره، فإذا اعتُبر بالنظر إلى نفسه كان وجوداً، وإذا اعتُبر بالنظر إلى غيره كان إيجاداً منه، وصدق عليه أنه موجود له. ثم إن وجوده باعتبارات مختلفة إبداع وخلق وصنع ونعمة ورحمة، فيصدق على موجوده أنه مبدع خالق صانع منعم رحيم.

[٣] ثم إن الشيء الذي هو موجوده إذا كان مملاً لوجوده بقائه ما بين يديه ما يُدِيم به بقاءه ويرفع به جهات نقصه وحاجته إذا اعتُبر في نفسه انتزع منه أنه رزق يرتزق به، وإذا اعتُبر من حيث إنه لابنفسه بل بغيره الذي هو علته الفيضاة له صدق على ذلك الغير أنه رازق له، ثم صدق على الرزق أنه عطية ونعمة وموهبة وجود وكرم، بعنايات أخر مختلفة، وصدق على الرازق أنه معطي منعم وهب جواد كريم إنى غير ذلك. وعلى

هذا القياس سائر الصفات الفعلية المتكثرة بتكثر جهات الكمال في الوجود.

[٤] وهذه الصفات الفعلية صادقة عليه تعالى صدقاً حقيقياً، لكن لا من حين خصوصيات حدوثها وتأخرها عن الذات المتعالية، حتى يلزم التغير فيه تعالى وتقدس وترتب ذاته من حيثيات متغايرة كثيرة، بل من حيث إنّ لها أصلاً في الذات ينبعث عنه كل كمال وخير، فهو تعالى بحيث يقوم به كل كمال ممكن في موطنه الخاص به.

فهو تعالى بحيث إذا أمكن شيء كان مراداً له. وإذا أراد شيئاً أوجده، وإذا أوجده ربّه، وإذا ربّه أكمله. وهكذا. فلولو اوجب تعالى وجوبه وقدمه، وللأشياء إمكانها وحدوثها.

## صفات فعلی و زیادت آن بر ذات

### [۱] زاید بودن صفات فعل بر ذات واجب تعالی

واجب تعالی، بی شک، یک سری صفات فعلی دارد که مضاف به غیر می باشد؛ مانند خالق، رازق، معطی، جواد، غفور، رحیم و غیر آن. این صفات بسیار زیاد است و صفت «قیوم» همه آنها را دربر می گیرد.

و چون صفات فعلی اضافه و نسبتی به غیر واجب تعالی دارد، تحققش وابسته به تحقق طرفی است که به آن اضافه دارد و از آن جا که غیر واجب تعالی، هر چه باشد، معلول ذات متعالی واجب و متأخر از آن است، صفتی که تحققش بر «غیر واجب» توقف دارد، لاجرم متأخر از ذات واجب و زاید بر آن خواهد بود. بنابراین، صفات فعلی از مقام فعل در حال انتساب به ذات واجب، انتزاع می شوند.

[باید توجه داشت که نسبت دادن صفات فعلی به واجب تعالی به معنای آن نیست که غیر از وجود واجب و وجود مخلوقاتش امر عینی دیگری به نام صفت فعلی تحقق می یابد و واجب تعالی به آن موصوف می گردد. بلکه صفات فعلی، یک سلسله مفاهیم اضافی است که عقل از مقایسه خاصی میان وجود واجب تعالی و وجود مخلوقاتش انتزاع می کند. ویژگی صفات فعلی آن است که برای انتزاع آنها می بایست وجود مخلوقات را از دیدگاه خاصی در نظر گرفت؛ به دیگر سخن: قوام این صفات به

«اضافه» و لحاظ رابطه بین واجب و خلق است؛ اضافائی که قائم به طرفین می‌باشد و بازمی‌یکی از طرفین، موردی نخواهد داشت.

نکته دیگری که شایان توجه است این‌که: هر یک از الفاظ صفات فعل دو گونه می‌تواند استعمال شود:

۱- این‌که مراد از آن، قدرت بر آن فعل باشد؛ مثلاً مقصود از «خالق»، قادر بر خلق و مقصود از «رازق»، قادر بر رزق باشد. در این صورت هر یک از این صفات، صفت ذاتی خواهد بود، زیرا قدرت، به معنای عامش، از صفات ذاتی است.<sup>۱</sup>

۲- این‌که مقصود از آن، ایجاد آن فعل باشد؛ مثلاً مقصود از «خالق»، ایجاد کننده خلق و مقصود از «رازق»، به وجود آورنده رزق باشد. در این صورت است که خالق و رازق و انفاظی مانند آن، صفت فعل خواهند بود و چون ایجاد در حقیقت عین وجود است و اختلافشان تنها در اعتبار است، حقیقت صفت فعل چیزی جز همان فعل در حال انتساب به واجب تعالی نخواهد بود. فی المثل خالق، واقعیتی جز خود خلق، یعنی مخلوق در حال انتساب به واجب تعالی ندارد. این نسبت، چون یک اضافه اشراقی است، در واقع همان مخلوق خواهد بود. در نتیجه، صفت فعل - چنان‌که گفتیم - واقعی نیست، جز فعل ندارد.

از آن چه بیان شد، روشن می‌گردد، که لفظ «خالق» و «انفاظی نظیر آن، در صورت اول، مشتقی است که در معنای حقیقی خود (یعنی ذاتی که متبیس به مبدأ است) به کار رفته است، اما در صورت دوم، صبغه نسبت می‌باشد؛ مانند لابن و تاجر، زیرا معنای خالق در این صورت «دارای خلق» خواهد بود، نه متبیس به خلق. [

## [۲] توضیحی درباره نحوه انتزاع برخی از صفات فعل

موجود امکانی، دارای وجودی است که آن را از غیر خود دریافت کرده است.

<sup>۱</sup> مؤلف نیز در پایان این فصل به این مطلب اشاره می‌کند.

هستی موجود امکانی اگر با نظر به خودش لحاظ شود «وجود» خواهد بود و اگر با نظر به غیر خودش | یعنی آن چه وجودش را از او دریافت کرده | لحاظ شود. از جاد از ناحیه غیر است و بر آن غیر: واژه «سُوجِد» صدق خواهد کرد. هم چنین هستی آن موجود امکانی به یک اعتبار، ابداع او به اعتبار دیگر. خلق و به اعتبار سوم، صنع و به اعتبار چهارم، نعمت و به اعتبار پنجم رحمت می باشد؛ در نتیجه به وجود آورنده آن، مُبدع، خالق، صانع، مُنعم و رحیم خواهد بود.

[۳] از سوی دیگر، آن چه واجب تعالی به وجود آورده است، اگر وجودش دارای بقا و استمراری هر چند اندک باشد، در کنار او چیزی وجود خواهد داشت که زمینه بقایش را فراهم می سازد و کمبودها و نیازهای آن را برطرف می کند. این چیز، اگر خودش لحاظ شود، مفهوم «رُزق» از آن انتزاع می گردد و اگر از آن جهت که خود استوار نیست و قائم به غیر (علت به وجود آورنده) می باشد، لحاظ گردد. بر آن غیر مفهوم «اراق» صدق خواهد کرد. هم چنین بر «رُزق» مفاهیم گوناگونی از قبیل: عطیه، نعمت، موهبت، جود و کرم، با لحاظها و اعتبارهای مختلف، صدق می کند و بر «اراق» نیز مفاهیمی چون معطی، مُنعم، وهاب، جواد، کریم و مانند آن صدق خواهد کرد. سایر صفات فعلی، که بر حسب تنوع جهات کمال در وجود، تنوع و کثرت می یابد، بر همین نحو است.

#### [۴] نحوه صدق صفات فعلی بر ذات واجب تعالی

صفات فعلی، از آن جهت که اموری حادث و متأخر از ذات واجب است، بر ذات واجب حقیقتاً صدق نمی کنند، چرا که این امر منتهی به تلزم وقوع تغییر در ذات واجب

۱. ابداع به جاد می شود که نموی نداشته و کاملاً تازه می باشد. در زبان عرب آمده است: «بدعت الشيء: اخترعته لأعلى مثالاً» و در مجمع البحرین آمده است: «البدیع من سبأه تعالی» و هو الذی فطر الحدیث مبدعاً لا منی مثلاً سبق».



است؛ هم چنین مستلزم آن است که ذات واجب، از حیثیات متغایر و متکثر ترکیب یافته باشد و ذات او برتر و منزّه از چنین اموری است. اما این صفات، از آن جهت که اصل و ریشه‌ای در ذات واجب دارند که منشأ همه کمالات و خیرات است، حقیقتاً بر ذات واجب تعالی صدق می‌کنند؛ چه، واجب تعالی به گونه‌ای است که هر کمال ممکن در جایگاه ویژه خود، قائم به او می‌باشد.<sup>۱</sup>

پس واجب تعالی به گونه‌ای است که هرگاه چیزی ممکن گردد، آن را اراده می‌کند او است و هرگاه چیزی را اراده کند، ایجادش می‌کند و هرگاه آن را ایجاد کند، می‌پروراندش و هرگاه آن را پروراند، کاملش می‌گرداند و به همین ترتیب، پس برای واجب تعالی، وجوب و قدم او است و برای اشیا، امکان و حدویشان.

[حاصل آن که: صفات فعل، اگر چه در واقع صفات فعل‌اند و حقیقتاً نباید صفات واجب تعالی به شمار آیند و اسناد آنها به واجب تعالی فقط به اعتبار نسبتی است که فعل به ذات او دارد، اما این صفات، اصل و ریشه‌ای دارند که ذات واجب حقیقتاً بدان متصف می‌باشد، زیرا اصل و ریشه این صفات همان «قدرت» است که از صفات ذاتی واجب تعالی است.

واجب تعالی به گونه‌ای است که اگر مخلوقی باشد، او خالق آن است و اگر رزقی وجود داشته باشد، او رازقش است و به همین ترتیب، اینها همه از صفات ذاتی واجب است و جامع همه این صفات، همان صفت «قدرت» می‌باشد.]

۱. این صفت، اصلاً صفت «قیوم» که دربردارنده تمام صفات فعل است می‌باشد؛ لذا این صفت، یک صفت ذاتی است که اصل تمام صفات‌های فعلی به شمار می‌رود و بازگشت آن به «قدرت» است.

## في علمه تعالى

[١] قد تحقق فيما تقدّم أن لكلّ مجرّه علماً بذاته، لحضور ذاته المجردة عن المادّة لذاته، وليس العلم إلا حضور شيء لشيء، والواجب تعالى منزّه عن المادّة والقوّة، فذاته معلومة لذاته.

وقد تقدّم أيضاً أن ذاته المتعالية حقيقة الوجود الصّرف البسيط الواحد بالوحدة الحقّة، الذي لا يداخله نقص ولا عدم، فلا كمال وجوديّاً في تفاصيل الخلقة بنظامها الوجوديّ إلا وهي واجدة له بنحو أعلى وأشرف، غير متميّز بعضها من بعض. لمكان الصرافة والبساطة. فما سواه من شيء فهو معلوم له تعالى في مرتبة ذاته المتعالية علماً تفصيليّاً في عين الإجمال وإجمالياً في عين التفصيل.

[٢] وقد تقدّم أيضاً أن ما سواه من الموجودات معاليل له متتهبة إليه بلا واسطة أو بواسطة أو وسائط قائمة الذوات به قيام الرابط بالمستقلّ، حاضرة عنده بوجوداتها غير محجوبة عنه، فهي معلومة له في مرتبة وجوداتها علماً حضوريّاً. أمّا المسجّدة منها فبأنفسها، وأمّا المادّية فبصورها المجردة.

[٣] فتبيّن بما مرّ أن للواجب تعالى علماً بذاته في مرتبة ذاته، وهو عين ذاته، وأنّ له تعالى علماً بما سوى ذاته من الموجودات في مرتبة ذاته، وهو المسمّى بالعلم قبل الإيجاد، وأنّه علم إجماليّ في عين الكشف التفصيليّ، وأنّ له تعالى علماً تفصيليّاً بما

سوى ذاته من الموجودات في مرتبة ذواتها خارجاً من الذات المتعالية. وهو العلم بعد الإيجاد، وأنَّ علمه حضوريٌّ كيفما صُوِّر. فهذا خمس مسائل.

[٤] ويتفرَّع على ذلك أنَّ كلَّ علم متقرَّر في مراتب الممكنات من العللى المجردة العقلية والمثالية فإنَّه علم له تعالى.

ويتفرَّع أيضاً أنَّه سميع بصير، كما أنَّه عليم خبير. لما أنَّ حقيقة السمع والبصر هي العلم بالسموعات والعلم بالمبصرات من مطلق العلم، وله تعالى كلَّ علم.

[٥] وللباحثين في علمه تعالى اختلافٌ كثيرٌ حتَّى أنكره بعضهم من أصله، وهو محجوج بما قام على ذلك من البرهان.

وللمنتبين مذاهبٌ شتى:

أحدها أنَّ له تعالى علماً بذاته دون معلولاتها. لأنَّ الذات السَّعَلِيَّة أزلِّيَّة، وكلَّ معلول حادث.

وفيه أنَّ العلم بالمعلول في الأزل لا يستوجب كونه موجوداً في الأزل بوجوده الخاص به. على أنَّه مبنيٌّ على انحصار العلم الحضوريِّ في علم الشيء بنفسه، وأنَّ مادون ذلك حصوليٌّ تابع للمعلوم. وهو ممنوع، بما تقدَّم إثباته من أنَّ للعلَّة المجردة علماً حضورياً بمعلولها المجرد. وقد قام البرهان على أنَّ له تعالى علماً حضورياً بمعلولاته قبل الإيجاد في مرتبة المذات. وعلماً حضورياً بها بعد الإيجاد في مرتبة المعلولات.

[٦] الثاني ما ينسب إلى أفلاطون أنَّ علمه تعالى التفصيليُّ هو العقول المجردة والمثُل الإلهية التي تجتمع فيها كمالات الأنواع تفصيلاً.

وفيه أنَّ ذلك من العلم بعد الإيجاد وهو في مرتبة وجوداتها الممكنة، وانحصار علمه تعالى التفصيليِّ بالأشياء، فيها يستلزم خلوق الذات السَّعَلِيَّة في ذاتها عن الكمال العلمي، وهو وجود صرف لا يشدُّ عنه كمال من الكمالات الوجودية.

[٧] الثالث ما يُنسب إلى فرفوريوس أنَّ علمه تعالى بالاتِّحاد مع المعلوم.

وفيه أنَّ ذلك إنَّسَابٌ يكفي لبيان تحقُّق العلم، وأنَّ ذلك باتِّحاد العاقل مع المعقول

لا بالمعروض ونحوه، ولا يكفي لبيان ثبوت العلم بالأشياء قبل الإيجاد أو بعده [٨] الرابع ما يُنسب إلى شيخ الإشراق، وتبعه جمعٌ ممن بعده من المحققين أنَّ الأشياء أعمُّ من المجزئات والمعاديات حاضرةٌ بوجودها العينيِّ له تعالى، غير غائبة ولا محجوبة عنه، وهو علمه التفصيليُّ بالأشياء بعد الإيجاد، فله تعالى علم إجماليُّ بها يتبع علمه بذاته.

وفيه أولاً أنَّ قوله بحضور المادّيات له تعالى ممنوعٌ، فالمادّية لا يجمع الحضور على ما يُعْنى في مباحث العاقل والمعقول. وثانياً أنَّ قصر العلم التفصيليِّ بالأشياء في مرتبة وجوداتها يوجب خلوّ الذات المتعالية انقياضاً لكلِّ كمال تفصيليٍّ في الأشياء عن تفصيلها، وهي وجود صرف جامع لكلِّ كمال وجوديٍّ بنحوٍ أعلى وأشرف.

[٩] الخامس ما ينسب إلى المملطي أنَّه تعالى يعلم العقل الأوّل، وهو الصادر الأوّل، بحضوره عنده، ويعلم سائر الأشياء ممّا دون العقل الأوّل بارتسام صورها في العقل الأوّل.

وفيه أنَّه يرد عليه ما يرد على القول السابق من لزوم خلوّ الذات المتعالية عن الكمال، وهي واجدة لكلِّ كمال. على أنَّه قد تقدّم في مباحث العاقل والمعقول أنَّ العنون المجردة لا علم ارتساميّاً حصوليّاً لها.

[١٠] السادس قول بعضهم: إنَّ ذاته المتعالية تعلمُ تفصيليًّا بالمعلول الأوّل وإجماليًّا بما دونه، وذات المعلول الأوّل علمُ تفصيليٍّ بالمعلول الثاني وإجماليٍّ بما دونه، وعلى هذا القياس.

وفيه محذور خلوّ الذات المتعالية عن كمال العلم بما دون المعلول الأوّل وهي وجود صرفٌ لا يسلب عنه كمال.

[١١] السابع ما ينسب إلى أكثر المتأخّرين أنَّ له تعالى علماً تفصيليّاً بذاته وهو علم إجماليُّ بالأشياء قبل الإيجاد، وأمّا علمه التفصيليُّ بالأشياء فهو بعد وجودها. لأنَّ العلم تابع للمعلوم، ولا معلوم قبل الوجود العينيِّ.

وفيه محذور خلوة الذات المتعالية عن الكمال العلمي، كما في الوجوه السابقة. على أن فيه إثبات العلم الارتسامي الحصولي في الوجود المجرد المحض.

[١٢] الثامن ما ينسب إلى المثانين أن له تعالى علماً حضورياً بذاته المتعالية. وعلماً تفصيلياً حصولياً بالأشياء قبل إيجادها بحضور ماهياتها على النظام الموجود في الخارج لذاته تعالى، لا على وجه الدخول بعينية أو جزئية، بل على نحو قيامها بها بالثبوت الذهني على وجه الكليّة، بمعنى عدم تغيير العلم بتغير المعلوم - على ما اصطلاح عليه في مباحث العلم - فهو علم عنائي يستتبع فيه حصول المعلوم علماً حصوله عيناً. وفيه أولاً ما في سابقه من محذور خلوة الذات عن الكمال، وثانياً ما في سابقه أيضاً من محذور ثبوت العلم الحصولي فيما هو مجرد ذاتاً وفعلاً، وثالثاً أن لازمه ثبوت وجود ذهني من غير عيني يقاس إليه، ولازمه أن يعود وجوداً آخر عينياً للماهية قبل وجودها الخاص بها، وهو منفصل الوجود عنه تعالى، ويرجع بالدقة إلى القول الثاني المنسوب إلى أفلاطون.

واعلم أن أكثر المتكلمين على هذا القول، وإن طعنوا فيه من حيث عدّه العلم قبل الإيجاد كلياً زعماً منهم أن المراد بالكلي ما اصطلاح عليه في مبحث الكلي والجزئي من المنطق، وذلك أنهم اختاروا أن العلم التفصيلي قبل الإيجاد حصولي وأنه على حاله قبل وجود الأشياء وبعد وجودها من غير تغيير.

[١٣] التاسع قول المعتزلة أن للماهيات ثبوتاً عينياً في العدم، وهو الذي تعلق به علمه تعالى قبل الإيجاد.

وفيه: أنه قد تقدّم بطلان القول بثبوت المعدومات.

[١٤] العاشر ما نُسب إلى العنصرية أن للماهيات ثبوتاً علمياً يتبع الأسماء والصفات هو الذي تعلق به علمه تعالى قبل الإيجاد.

وفيه: أن أصالة الوجود واعتبارية الماهية تنفي أي ثبوت مفروض للماهيات قبل ثبوتها العيني الخاص بها.

## علم واجب تعالی

[۱] هلم واجب به ذات خود: در بحث‌های گذشته به اثبات رسید که هر موجود مجردی به ذات خود عالم است، زیرا ذاتش که مجرد از ماده است، برای خودش حضور دارد و علم، همان حیضور شیء برای شیء است. و چون واجب تعالی موجودی مجرد و منزّه از ماده و قوه است، به ذات خود علم دارد.

هلم واجب به مخلوقات در مرتبه ذات: هم چنین گذشت که ذات متعالی واجب، حقیقت صرف و بسیط وجود است و از وحدت حقه برخوردار می‌باشد و هیچ نقصان و عدمی در او راه ندارد. از این رو، واجب تعالی همه کمالات وجودی را که در صحنه آفرینش گسترده است، با نظامی که میان آنها برقرار است، به گونه‌ای برتر و شریف‌تر در خود دارد و البته چون ذات او صرف و بسیط است، این کمالات در ذات او متمایز و جدا از یک دیگر نیستند. بنابراین، واجب تعالی در مرتبه ذات خود به همه موجودات علم دارد و این علم، علمی است [که اجمال و تفصیل را توأمان دارد]: در عین تفصیلی بودن مجمل [= بسیط] و در عین مجمل بودن تفصیلی می‌باشد.

[۲] هلم واجب به مخلوق در مرتبه مخلوق: هم چنین گذشت که موجودات دیگر، هر چه هست، همه معلول واجب تعالی بوده و بی‌واسطه یا با یک یا چند واسطه بدو منتهی می‌گردند. سایر موجودات در واقع وجودهای رابطی هستند که به آن موجود

مستقل وابسته‌اند و وجودشان نزد او حضور دارد و هیچ حجابی میان واجب تعالی و آنها نیست. بنابراین، واجب تعالی، به موجودات دیگر، در مرتبه وجود آنها، علم حضوری دارد. البته اگر این موجودات مجرد باشند، علم واجب بدون واسطه به خود آنها نعلق می‌گیرد و اگر مادی باشند، علم واجب به صورت‌های مجرد آنها (و به واسطه آن صورت‌ها، به خود آنها) نعلق می‌گیرد. [زیرا امور مادی به سبب پراکندگی و گسستگی وجودی خود نمی‌توانند نزدیک مجرد حاضر آیند.]<sup>۱</sup>

### [۳] نتایج بحث فوق بدین شرح است:

- ۱- واجب تعالی در مرتبه ذات، علم به ذات خود دارد و این علم عین ذات اوست.
- ۲- واجب تعالی در مرتبه ذات، علم به دیگر موجودات دارد و این علم را «علم پیش از آفرینش» می‌نامند.
- ۳- علمی که واجب تعالی به دیگر موجودات در مرتبه ذات دارد، علمی است اجمالی در عین کشف تفصیلی. [یعنی علمی است که در عین حال که بسیط است و هیچ کثرتی در آن نیست، روشن و خالی از هر ابهامی است.]
- ۴- واجب تعالی علم دیگری نیز به سایر موجودات دارد که در مرتبه ذات آن موجودات بوده و از ذات واجب بیرون می‌باشد. این علم همان «علم پس از آفرینش» است.
- ۵- علم واجب تعالی، هر گونه تصویر شود، علم حضوری است.

۱. صدوالمثلثین در این باره می‌گویند: «و اکثر الاقوام ذهلوا عما حققناه من ان لاحضور لهذه الماديات و الظلمات عدد احد، و لا انکشاف لها عند مبدئها الا بوسيلة انوار علمية متصلة بها هي بالحقیقة تمام ماهيتها الموحدة بها» (اسفار، ج ۶، ص ۱۶۴). ولی مفتی سبزواری در پاسخ به این سخن می‌گوید: «و ان سألنا عن الحق فاقول: عدم كون هذه الماديات و الظلمات انواراً علمية انما هي بالنسبة اليها، و اما بالنسبة الى المبادئ العالیه و خصوصاً بالنسبة الى مبدء المبادئ فهي علوم حضورية فعلية. و معلومات بالذات، و ان لم يكن هذه المرتبة من العلم في مرتبة العلم العنایی الذاتي» (تعلیقه بر اسفار، ج ۶، ص ۱۶۵).

## [۴] از این اصول دو فرع به دست می‌آید:

۱- هر علمی که در مراتب موجودات مکانی: اعم از علل مجرد عقلی و مثالی، تحقق دارد، علم واجب تعالی نیز به شمار می‌رود. [زیرا بنابر اصل چهارم، واجب تعالی به هر موجودی در مرتبه آن موجود علم دارد و آن موجود با وجود خارجی خود، علم واجب تعالی به شمار می‌رود؛ از جمله این موجودات علومی است که در مراتب موجودات امکانی تحقق دارد.]

۲- واجب تعالی سمیع و بصیر است؛ همان‌گونه که علیم و خبیر می‌باشد، زیرا حقیقت سمع و بصر همان علم به شنیدنی‌ها و علم به دیدنی‌هاست و این دو علم بخشی از علم مطلق و فراگیر واجب تعالی را تشکیل می‌دهد. [حاصل آن که: پس از اثبات این که واجب تعالی به همه مخلوقات در مرتبه ذات خود و در مرتبه آن مخلوق، علم دارد، روشن می‌شود که او به شنیدنی‌ها و دیدنی‌ها، هم علم ذاتی دارد و هم علم فعلی. لذا سمیع و بصیر را می‌توان به یک اعتبار در شمار صفات ذاتی و به اعتبار دیگر در زمره صفات فعلی قرار داد.]

## [۵] بررسی آرای دیگر در باب علم واجب تعالی

کسانی که در علم واجب تعالی به بحث و پژوهش پرداخته‌اند، اختلاف نظر فراوانی در این باره دارند؛ تا آن جا که برخی از ایشان علم باری تعالی را از اساس منکر شده‌اند.<sup>۱</sup> اما برهانی که بر اثبات علم باری تعالی اقامه شد، این نظر را رد می‌کند. آنان که علم واجب تعالی را اثبات کرده‌اند، آرای گوناگونی دارند:

نظریه نخست: واجب تعالی به ذات خود علم دارد، اما به معلوماتش علم ندارد.

۱. صدر المتألهین در اسفار، ج ۶، ص ۱۸۰ می‌گوید: منهم [ای بعضی الافادین من الفلاسفة] من نفی علمه بنسب اصلاً؛ بناءً علی ان العلم عندهم اضافة بین العالم والمعلوم، ولا اخافة بین الشیء ونفسه، او صورة زائدة علی ذات المعلوم مساوية للمعلوم قبله تعدد التوحد، و اذا لم يعلم ذاته لم يعلم غیره، اذ علم الشیء بغيره بعد علمه بقاته »



زیرا او یک موجود ازلی است و هر معلولی حادث است. [مقصود آن است که علم ازلی واجب تعالی به معلول تعلق نمی‌گیرد،<sup>۱</sup> چون علم تابع معلوم است لذا علم به معلول پیش از حدوث آن، امکان‌پذیر نیست.]

**اشکال:** تعلق علم ازلی به معلول، موجب نمی‌گردد معلول در ازل با وجود خاص خودش موجود باشد. افزون بر آن که این نظریه مبتنی بر آن است که علم حضوری در علم شیء به خودش خلاصه می‌شود و دیگر علوم همگی حصولی و تابع معلوم می‌باشند. اما این سخن پذیرفتنی نیست. چه، در بحث‌های پیشین<sup>۲</sup> ثابت شد که علت مجرد به معلول مجرد خود علم دارد<sup>۳</sup> و [در آغاز این فصل] برهان آوردیم که واجب تعالی به معلول خود دو گونه علم دارد: یکی علم حضوری پیش از ایجاد، که در مرتبه ذات واجب است و دیگری علم حضوری پس از ایجاد که در مرتبه معلول است.

[۶] **نظریه دوم:** این نظریه که منسوب به افلاطون است، می‌گوید: علم تفصیلی واجب تعالی همان عقول مجرد و مثل الهی است که به نحو تفصیل، کمالات انواع را در خود دارد.

**اشکال:** این علم، از قبیل علم پس از ایجاد است و در مرتبه وجودهای امکانی عقول مجرد و مثل الهی قرار دارد. و اگر علم تفصیلی واجب تعالی به اشیا در این علم خلاصه شود. لازمه‌اش آن است که ذات متعالی واجب در مرتبه ذات، از کمال علمی خالی باشد، در حالی که او وجود صرف است و فاقد هیچ کمال وجودی نیست.

[۷] **نظریه سوم:** علم واجب تعالی به صورت اتحاد با معلوم است. این نظریه به «افروریوس» منسوب است.

۱. چنان که حکم سبزواری در شرح منظومه، ص ۱۶۴ می‌گوید: «مراد القائل الله لا يعلمها فی الجملة، ای فی الأول؛ اذ لیست موجودة فی الأول».

۲. فصل یازدهم از مرحله یازدهم.

۳. البته آن چه گذشت علم فعلی علت به معلول بود که غیر وجود معلول است؛ لذا آن مطلب با نظریه مورد بحث، منافاتی ندارد، زیرا علم حضوری فعلی نیز همانند علم حصولی، پیش از معلول تحقق نمی‌یابد.

اشکال: این سخن تنها بیانگر آن است که علم تحقق دارد و این علم به صورت اتحاد عقلی با معقول می باشد، نه به نحو عروض و مانند آن و این اندازه برای بیان این که علم واجب تعالی به اشیا پیش از ایجاد است یا پس از آن، کفایت نمی کند.

[شایان ذکر است که نحوه علم یک شیء به شیء دیگر بر چند نحو قابل تصویر است:

۱- به نحو اتحاد عالم با معلوم، که شرح آن به طور مفصل در مباحث علم گذشت.

۲- به نحو عروض و آن در صورتی است که عالم در ذات خود یک شیء و معلوم شیء دیگری باشد که بر عالم عارض گشته است. حکمای مشاء علم واجب تعالی را به همین نحو تصویر می کنند.

۳- به نحو عینیت و آن در صورتی است که عالم در ذات خود عین علم باشد. بنابر مذهب مؤلف، علم واجب تعالی به ذات خود و نیز علم قبل از ایجاد واجب به موجودات، به همین شکل است.

۴- به نحو غیریت مطلق و آن در جایی است که علم، زاید بر ذات عالم باشد و در عین حال عارض بر آن و یا متحد با آن نباشد. کسانی چون افلاطون، شیخ اشراق و تالس ملطی که علم واجب را عین ذات او و یا عارض بر ذات او ندانسته و نیز معلول را عین ربط به علت نمی دانند، در باب علم واجب، قائل به مغایرت کامل میان عالم و معلوم می باشند.

۵- به نحو جزئیت و آن در صورتی است که علم، جزئی از ذات عالم باشد. اما کسی در باب علم واجب تعالی چنین سخن نگفته است.

از آن چه آوردیم، دانسته می شود که قول فروریوس دو اشکال دارد: یکی همان اشکالی که مؤلف بدان اشاره کرد و دیگری آن که او چگونگی علم واجب تعالی را منحصر در اتحاد عالم با معلوم دانسته است، در حالی که این سخن تنها در مورد علم فعلی واجب صادق است، نه علم ذاتی واجب به ذات خود و به مخلوقاتش. چه، این

علم به نحو عینیت است.]

**[۸] نظریه چهارم:** این نظریه به شیخ اشراق منسوب است و شماری از محققان پس از وی [مانند محقق طوسی، ابن کمونه، علامه شیرازی و محمد شهرزوری] نیز آن را پذیرفته‌اند. به عقیده ایشان همه اشیا اعم از مجردات و مادیات، با وجود خارجی خود نزد واجب تعالی حضور دارند، نه از او غایب‌اند و نه پنهان. این همان علم تفصیلی واجب تعالی به اشیا پس از ایجاد آنها است. واجب تعالی هم چنین در مقام ذات، علم اجمالی به مخلوقات دارد و این علم به تبع علم واجب به ذات خود است.

**اشکال:** اولاً؛ قول به حضور امور مادی نزد واجب تعالی پذیرفتنی نیست، چون - همان گونه که در بحث‌های عاقل و معقول تبیین شد - مادیت با حضور ناسازگار است. ثانیاً؛ منحصر ساختن علم تفصیلی واجب به اشیا، در مرتبه وجودهای خارجی آنها مستلزم آن است که ذات متعالی واجب، که به وجود آورنده همه کمالات تفصیلی در اشیا است، از علم تفصیلی به اشیا خالی باشد، در حالی که واجب تعالی وجود صرف است و همه کمالات وجودی را به گونه‌ای برتر و شریف‌تر دارا می‌باشد.

**[۹] نظریه پنجم:** بنا بر این نظریه، که منسوب به ثالث ملطی است، واجب تعالی به عقل اول، که همان صادر اول است، علم دارد. این علم به واسطه حضور عقل اول نزد واجب می‌باشد. اما علم واجب تعالی به اشیا یا مادون عقل اول، به واسطه ارتسام صورت‌های آن اشیا نزد عقل اول است.

**اشکال:** همان اشکال نظریه پیشین بر این نظریه نیز وارد می‌شود و آن این که این نظریه مستلزم آن است که ذات متعالی واجب یک نوع کمال [= علم تفصیلی به اشیا] را فاقد باشد، در حالی که او واجد همه کمالات است. افزون بر آن که عقول مجرد - چنان که در بحث‌های عاقل و معقول گذشت -<sup>۱</sup> علم ارتسامی و حصولی به چیزی

۱. در بحث‌های عاقل و معقول اشاراتی به این مطلب شده است. آری، در بدایة الحکمة فصل دهم از مرحله یازدهم، در این باره بحث شده است.

ندارند، [بلکه همواره علوم ایشان حضوری است].

[۱۰] نظریه ششم: برخی گفته‌اند: ذات متعالی واجب علم تفصیلی به معلول اول و علم اجمالی به موجودات پس از آن است و ذات معلول اول علم تفصیلی به معلول دوم و علم اجمالی به موجودات پس از آن است و به همین ترتیب.

اشکال: بنابراین نظریه، ذات متعالی واجب، فاقد علم به موجودات پس از معلول اول خواهد بود، در حالی که علم کمال است و واجب تعالی وجود صرفی است که هیچ کمالی از آن سلب نمی‌گردد.

[۱۱] نظریه هفتم: بنابراین نظریه، که به اکثر حکمای متأخر نسبت داده شده، واجب تعالی علم تفصیلی به ذات خود دارد و همین علم تفصیلی به ذات، علم اجمالی به اشیا پیش از ایجاد آنها است. اما علم تفصیلی واجب به اشیا پس از وجود خارجی آنها می‌باشد؛ چرا که علم تابع معلوم است و قبل از وجود خارجی اشیا معلومی تحقق ندارد.

اشکال: بر این نظریه نیز، همان اشکال وارد بر نظریات پیشین، یعنی لزوم خالی بودن ذات واجب از کمال علمی، وارد می‌آید. افزون بر آن که در این نظریه، علم ارتسامی و حصولی در موجود مجرد محض، اثبات شده است.<sup>۱</sup>

[۱۲] نظریه هشتم: بر طبق این نظریه، که منسوب به حکمای مشاء است، واجب تعالی علم حضوری به ذات خود دارد و نیز دارای علم تفصیلی حصولی به اشیا، پیش از ایجاد آنها است. این علم تفصیلی، بدین صورت است که ماهیات اشیا بر طبق همان نظام موجود در خارج، نزد ذات واجب تعالی حاضرند، اما نه به این صورت که داخل در آن ذات باشند، خواه عین ذات باشند و خواه جزء آن، بلکه بدین نحو که آن ماهیات

۱. اگر چه در این نظریه تصریح به این مطلب نشده است، اما این سخن که: «علم تابع معلوم است» بیانگر همین مطلب است. زیرا تنها علم حصولی است که تابع معلوم (یعنی معلوم بالعرض) است و لذا علم حضوری، عین معلوم (یعنی معلوم بالذات) می‌باشد.

یا ثبوت ذهنی و بر وجه کلیت، قیام به ذات واجب دارند. مقصود از «بر وجه کلیت» همان اصطلاح خاص آن در مباحث علم است؛<sup>۱</sup> یعنی این علم به گونه‌ای است که در اثر تغییر معلول، دگرگون نمی‌شود. بنابراین، علم واجب تعالی به اشیا یک علم عنایی است؛ یعنی به گونه‌ای است که حصول علمی شیء، مستلزم تحقق عینی و خارجی آن می‌باشد.

**اشکال: اولاً:** این نظر به نیز، مانند نظریات پیشین، مستلزم خالی بودن ذات واجب از یک نوع کمال است. ثانیاً: محذور ثبوت علم حصولی در موجودی که ذاتاً و فعلاً مجرد است در این نظریه، همانند نظریه پیشین، وجود دارد. ثالثاً: این نظریه مستلزم آن است که وجود ذهنی، بدون یک وجود خارجی که با آن سنجیده شود، تحقق داشته باشد و در حقیقت آن وجود ذهنی، وجود خارجی دیگری برای ماهیت خواهد بود که پیش از وجود خاص آن تحقق دارد؛ و در عین حال وجودی جدا و منفصل از واجب تعالی است. اگر دقت شود، معلوم می‌شود که این نظریه، به نظریه دوم، که منسوب به افلاطون است، باز می‌گردد.

**[توضیح این که: وجود ذهنی، یک وجود نسبی و مقیس است، زیرا وجود ذهنی بودن صورت علمی تنها به اعتبار نسبتی است که صورت علمی با مصداق خارجی خود دارد؛ وگرنه صورت علمی فی حد نفسه یک وجود خارجی است. نسبت، قائم به دو اگر نسبت تحقق نداشته باشد، صورت علمی نیز نسبی نبوده و در نتیجه نمی‌توان آن را وجود ذهنی به شمار آورد، بلکه یک وجود عینی دیگر برای ماهیت خواهد بود.]<sup>۲</sup>**

۱. ر. ک: فصل چهارم از مرحله بازدهم.

۲. این بیان خالی از اشکال نیست، زیرا نسبی بودن وجود ذهنی مستلزم تحقق داشتن «مقیس الیه» نیست. صورت ذهنی، چون ذاتاً از منورای خود حکایت دارد، منسوب به آن می‌باشد، خواه محکی آن موجود باشد و خواه معدوم باشد. شاهد صدق این مدعا وجود صورت ذهنی معدومات نزد ما انسان‌ها است.

شایان ذکر است که اکثر متکلمان همین نظریه را پذیرفته‌اند، اگر چه آن را از این جهت که علم پیش از ایجاد را «کلی» به شمار آورده، مورد طعن قرار داده‌اند. منشأ این طعن آن است که ایشان گمان کرده‌اند مقصود از «کلی» در این نظریه، همان اصطلاح منطقی آن در بحث کلی و جزئی است. اما این که گفتیم اکثر متکلمان همین نظریه را پذیرفته‌اند، به خاطر آن است که ایشان معتقدند علم تفصیلی واجب تعالی به مخلوقات پیش از ایجاد آنها، علم حصولی است و این علم به گونه‌ای است که پیش از وجود اشیا و پس از وجود آنها، بر حال خود باقی است و هیچ تغییر و دگرگونی در آن روی نمی‌دهد.

[۱۳] نظریه نهم: معتزله بر آنند که ماهیات در حال عدم و نیستی، از یک ثبوت عینی برخوردارند و علم پیش از ایجاد واجب تعالی به همین ماهیات ثابت تعلق می‌گیرد.

اشکال: در بحث‌های پیشین گفتیم که قول به ثبوت ممکنات معدوم، سخنی باطل است.

[۱۴] نظریه دهم: بنابر این نظریه، که به صوفیه منسوب است، ماهیات به تبع اسماء و صفات الهی، از یک ثبوت علمی برخوردارند و علم پیش از ایجاد واجب تعالی به همین ماهیات تعلق می‌گیرد.

ایشان معتقدند که وجود دارای مراتبی بدین شرح است:

۱- مرتبه ذات، که مرتبه «احدیت» نامیده می‌شود و این مرتبه‌ای است که همه اسماء و صفات الهی در آن مستهلک است. به این مرتبه، مرتبه «جمع الجمع»: «حقیقه الحقایق»، «عما» و «هویت مطلقه» نیز گفته می‌شود.

۲- مرتبه اسماء و صفات، که به آن مرتبه «واحدیت» گفته می‌شود.

۳- مرتبه فیض اقدس، که مرتبه ثبوت علمی همه امور ممکن و مستممع و کلی و جزئی است و اعیان ثابت نامیده می شود. اعیان ثابت صورت های اسمای الهی است که از ذات الهی با فیض اقدس و تجلی اول فیضان یافته است. بنابراین، ثبوت اعیان ثابت، به تبع اسماء و صفات است.

۴- مرتبه فیض مقدس، که مرتبه ثبوت خارجی ممکنات است و «نفس رحمانی» و «وجود منبسط» نامیده می شود.

اشکال: اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، هر نحوه ثبوت مفروضی برای ماهیات، پیش از ثبوت خارجی خاص به آنها را نفی می کند [؛ خواه این ثبوت، آن چنان که معتزله می گویند، ثبوت عینی باشد و خواه آن گونه که صوفیه می گویند، ثبوت علمی باشد].

## في العناية والقضاء والقدر

[١] ذكروا أنَّ من مراتب علمه تعالى العناية والقضاء والقدر، لصدق كلِّ منها بمفهومه الخاصَّ على خصوصية من خصوصيات علمه تعالى.

[٢] أمَّا العناية وهي كون الصورة العلمية علَّةً موجبة للمعلوم الذي هو الفعل، فإنَّ علمه التفصيلي بالأشياء وهو عين ذاته علَّةٌ لوجودها بجماله من الخصوصيات المعلومة. فله تعالى عناية بخلقه.

[٣] وأمَّا القضاء فهو بمفهومه المعروف جعل النسبة التي بين موضوع ومحموله ضروريةً موجبة. فقول القاضي مثلاً في قضائه - فيما إذا تخاصم زيد وعمرو في مال أو حق ورفعا إليه الخصومة والنزاع وألقيا إليه حجَّتُهما - : المال لزيد والحقَّ لعمرو؛ إثبات المالكية لزيد، وإثبات الحقَّ لعمرو إثباتاً ضرورياً يرتفع به التزلزل والتردد الذي أوجده التخاصم والنزاع قبل القضاء وفصل الخصومة. وبالجملَة قضاء القاضي إيجابه الأمر إيجاباً علمياً يتبعه إيجابه الخارجي اعتباراً.

[٤] وإذا أخذ هذا المعنى حقيقةً بالتحليل غير اعتباري انطبق على الوجوب الذي يتلبس به الموجودات الممكنة من حيث نسبتها إلى عللها الناقمة. فإنَّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، وهذا الوجوب الغيري من حيث نسبته إلى العلَّة الناقمة إيجاب، ولا شيء في سلسلة الوجود الإمكانية إلاَّ وهو واجب موجب بالغير، والعلل تنتهي إلى الواجب



بالذات، فهو العلة الموجبة لها ولعلولاتها.

وإذ كانت الموجودات الممكنة بما لها من النظام الأحسن في مرتبة وجوداتها العينية علماً فعلياً للواجب تعالى، فما فيها من الإيجاب قضاء منه تعالى، وفوقه العلم الذاتي منه المنكشف له به كل شيء على ما هو عليه في الأعيان على التفصيل بنحو أعلى وأشرف. **[٥]** فالقضاء قضاتان: قضاء ذاتي خارج من العالم، وقضاء فعلي داخل فيه.

ومن هنا يظهر ضعف ما تُنسب إلى المشهور أن القضاء هو ما عند المفارقات العقلية من العلم بالموجودات الممكنة بما لها من النظام.

وكذا ما ذهب إليه صدر المتألهين عليه السلام أن القضاء هو العلم الذاتي المتعلق بتفاصيل الخلقة. قال في الأسفار:

«وَأَمَّا الْقَضَاءُ فَهُوَ عِنْدَهُمْ عِبَارَةٌ عَنْ وَجُودِ الصُّورِ الْعَقْلِيَّةِ لِجَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ فَائِضَةٌ عَنْهُ تَعَالَى عَلَى سَبِيلِ الْإِبْدَاعِ دَفْعَةً بِلاَ زَمَانٍ، لَكُونِهَا عِنْدَهُمْ مِنْ جَمَلَةِ الْعَالَمِ وَمِنْ أَعْمَالِ اللَّهِ الْمُبَايَنَةِ ذَوَاتِهَا لِذَاتِهِ. وَعِنْدُنَا صُورٌ عِلْمِيَّةٌ لَازِمَةٌ لِذَاتِهِ بِلاَ جَعْلٍ وَلَا تَأْثِيرٍ وَتَأَثَّرٍ. وَلَيْسَتْ مِنْ أَجْزَاءِ الْعَالَمِ، إِذْ لَيْسَتْ لَهَا حَيْثِيَّةٌ عَدَمِيَّةٌ وَلَا إِمْكَانَاتٌ وَاقِعِيَّةٌ. فَالْقَضَاءُ الرَّبَّانِيُّ وَهُوَ صُورَةُ عِلْمِ اللَّهِ قَدِيمٍ بِالذَّاتِ، بَاقٍ بَقَاءُ اللَّهِ». انتهى (ج ٦، ص ٢٩٢)

**[٦]** وينبغي أن يحمل قوله: «صور علمية لازمة لذاته» على العلم الذاتي الذي لا ينفك عن الذات. وإلا فلو كانت لازمة خارجة كانت من العالم، ولم تكن قديمة بالذات، كما صرح بذلك. على أنها لو كانت حضورية انطبقت على قول أفلاطون في العلم، وهو لا يرتضيه، ولو كانت حصولية انطبقت على قول المشائين وهو لا يرتضيه أيضاً.

وجه الضعف في القولين أن صدق القضاء بمفهومه على إحدى المرتبتين من العلم، أعني العلم الذاتي والعلم الفعلي، لا ينفي صدقه على الأخرى. فالحق أن القضاء قضاءان: ذاتي وفعلي، كما تقدّم بيانه.

**[٧]** وأما القدر فهو ما يلحق الشيء من كمية أو حد في صفاته وآثاره، والتقدير

تعيين ما يلحقه من الصفات والآثار تعييناً علمياً يتبعه العمل على حسب ما تسعه الأسباب والأدوات الموجودة. كما أنَّ الخياط يقدّر ما يخطه من اللباس على الثوب الذي بين يديه ثم يخطط على ما قدّر، والبناء يقدّر ما يريده من البناء على القاعة من الأرض على حسب ما تسعه وتعين عليه الأسباب والأدوات الموجودة عنده ثم يبني البناء على طبق ما قدّر لأسباب متعدّدة توجب عليه ذلك. فالتقدير بالنسبة إلى الشيء المقدّر كالعالم الذي يُقَلَّب به الشيء فيُحدّد به الشيء بحدّ أو حدود لا يتعدّاها.

وإذا أخذ هذا المعنى بالتحليل حقيقياً انطبق على الحدود التي تلحق الموجودات المادّية من ناحية عللها الناقصة بما لها من الصور العلميّة في النشأة التي فوقها، فإنّ لكلّ واحدة من العلل الناقصة بما فيها من الحيثيّات المختلفة أثراً في المعلول يخصّص إطلاقه في صفته وأثره، فإذا تمّ التخصيص بتسام العلّة الناقصة حصل له التعيّن والتشخيص بالوجود الذي تقتضيه العلّة الناقصة.

[٨] فلإنسان مثلاً خاصّة الرؤية، لكن لا بكلّ وجوده، بل من طريق بدنه، ولا يبدنه كلّهُ، بل بعضه منه مستقرّ في وجهه، فلا يرى إلّا ما يواجهه، ولا كلّ ما يواجهه، بل الجسم، ولا كلّ جسم، بل الكثيف من الأجسام ذا اللون، ولا نفس الجسم، بل سطحه، ولا كلّ سطوحه، بل السطح المحاذي، ولا في كلّ وضع ولا في كلّ حال ولا في كلّ مكان ولا في كلّ زمان. فلئن أحصيت الشرائط الحافّة حول رؤية واحدة شخصيّة ألفت جماً غفيراً لا يحيط به الإحصاء، وما هي إلّا حدود ألحقها بها العلل الناقصة التي تحدّد الرؤية المذكورة بما تضع فيها من أثر، ومنها ما يمنعه الموانع من التأثير.

وهذه الحدود جهات وجوديّة تُلازمها سلوب كما تبيّن آنفاً، ولها صور علميّة في نشأة المثال التي فوق نشأة المادّة تتقدّر بها صفات الأشياء وآثارها، فلا سبيل لشيء منها إلّا إلى صفة أو أثر، هداه إليه التقدير.

[٩] فإن قلت: لازم هذا البيان كون الإنسان مُجبّراً غير مختار في أفعاله.

قلت: كلّاً، فإن الاختيار أحد الشرائط التي يحدّثها فعل الإنسان. وقد فصلنا القول في

دفع هذه الشبهة في مباحث الوجود، وفي مباحث العلّة والمعلول.

[١٠] فإن قلت: هكلا عمّمتم القول في القدر، وهو ضرب الحدود للشيء من حيث صفاته وآثاره في علم سابق يتبعه العين، حتى يعمّم الماهيات الإمكانية؟ فإنّ الماهيات أيضاً حدود لموضوعاتها، تميّز من غيرها، وتُلازمها سلوب لا تتعدّاها. وقد تقدّم أنّ كلّ ذي ماهية فهو ممكن، وأنّ الممكن مركّب الذات من الإيجاب والسلب، فيعمّ القدر كلّ ممكن. سواء كان عقلاً مجرداً أو مثلاً معلقاً أو طبيعة مادية، و يكون العلم السابق الذي يتقدّر به الشيء علماً ذاتياً.

وبالجملة يكون القدر بحسب العين هو التعيّن المنتزع من الوجود العيني، والتقدير هو التعيّن العلمي الذي يتبعه العين، كما أنّ المقضي هو الوجوب المنتزع من الوجود العيني، والقضاء هو الإيجاب العلمي الذي يستتبعه، سواء كان من حيث الماهية والذات أو من حيث الصفات والآثار.

قلت: كون الماهية حداً ذاتياً للممكن لا ريب فيه، لكنهم راعوا في بحث القدر ظاهراً مفهوماً، وهو الحدّ الذي يلحق الشيء فيما في ما هو موضوع له من الصفات والآثار دون أصل الذات، فلا يعمّ ما وراء الطينائع التي لها تعلق ما بالمادة.

[١١] وغرضهم من عقد هذا البحث بيان أنّ الممكن ليس مُرَخِّي العنان في ما يلحق به من الصفات والآثار مستقلاً عن الواجب تعالى فيما يتّصف به أو يفعل، بل الأمر في ذلك إليه تعالى، فلا يقع إلّا ما قدره. وهذا قريب المعنى من قولهم: علّة علّة الشيء علّة لذلك الشيء.

كما أنّ غرضهم من بحث القضاء بيان أنّ الممكن لا يقع إلّا بوجوب غيري ينتهي إليه تعالى في علم سابق، وهو قريب المعنى من قولهم: «الشيء ما لم يجب لم يوجد».

## عنایت، قضا و قدر

[۱] فلاسفه گفته‌اند: از جمله مراتب [و وجوه] علم واجب تعالی عنایت، قضا و قدر است! همان‌گونه که سمع و بصر از وجوه علم واجب تعالی به شمار می‌رود. زیرا هر یک از این امور با مفهوم ویژه خود بر یکی از ویژگی‌های علم واجب تعالی صدق می‌کند.

## [۲] عنایت

«عنایت» یعنی آن که صورت علمی، علت و جوب دهنده به معلوم - که همان فعل است - باشد و چون علم تفصیلی واجب تعالی به اشیا - که عین ذات اوست - علت وجود اشیا با همه ویژگی‌هایی که علم واجب به آن تعلق گرفته، می‌باشد واجب تعالی عنایت به مخلوقات خود دارد.

اصطلاح «عنایت» اول بار در کلمات مشائیان به کار رفته است. در نظر ایشان فاعلیت واجب تعالی، فاعلیت بالعنایة است؛ یعنی علم واجب تعالی به تنهایی برای صدور افعال او کفایت می‌کند و دیگر نیازی به قصد و انگیزه و داعی زاید بر ذات ندارد. اما چون ایشان علم واجب تعالی به مخلوقات را از نوع حصولی می‌دانستند، سخنشان درباره عنایت، مورد قبول حکمای اشراقی قرار نگرفت. اما

صدرالمتألهین علیه السلام عنایت را به گونه‌ای تفسیر کرد که بر علم ذاتی واجب تعالی، به همان نحو که مذهب او اقتضا دارد، منطبق گردد. او در این باره می‌گوید: «حقیقت آن است که عنایت همان علم واجب تعالی به اشیا در مرتبه ذاتش است؛ علمی که شائبه‌ای از امکان و ترکیب از آن نیست».<sup>۱</sup>

### [۳] قضاء

معنای عرفی و متعارف «قضاء» عبارت است از: «ضروری و واجب ساختن نسبت میان موضوع و محمول». به عنوان مثال هنگامی که زید و عمرو بر سر مال یا حقی با یک دیگر نزاع می‌کنند و برای حل اختلاف نزد قاضی می‌روند و ادله خود را به وی ارائه می‌دهند و قاضی [پس از بررسی‌های لازم] حکم می‌کند: «مال برای زید است» و «حق برای عمرو است» این حکم قاضی، اثبات ضروری و قطعی مالکیت برای زید و حق برای عمرو می‌باشد؛ به گونه‌ای که تزلزل و تردیدی را که در اثر اختلاف و کشمکش میان آن دو پیش از صدور حکم به وجود آمده بود، برطرف می‌سازد. خلاصه این که قضای قاضی عبارت است از قطعی و ضروری ساختن امر در علم،<sup>۲</sup> که بنابر قوانین و مقررات اعتباری، ایجاب خارجی آن امر را در پی دارد.

[از این جا دانسته می‌شود که معنای عرفی قضاء، یک ایجاب اعتباری است؛ یعنی وقتی قاضی حکم صادر می‌کند که فلان مال برای زید است، هیچ اثر تکوینی بر آن مترتب نمی‌گردد، بلکه اساساً مضمون این حکم خود امری اعتباری است. تنها چیزی که هست این که در جامعه‌ای که قوانین و مقررات بر آن حکومت می‌کند و قوای مجریه ضامن اجرای این قوانین می‌باشد، بر این حکم ترتیب اثر داده می‌شود؛ یعنی

۱. انصار، ج ۶، ص ۲۹۱.

۲. قید «در علم» اشاره به این مطلب است که کار قاضی، علمی و از منبع امور اعتباری است، نه آن که یک ایجاب و ضرورت خارجی و حقیقی و تکوینی را میان دو طرف برقرار سازد.

مال را از چنگ عمرو بیرون آورده و به زید می‌سپارند و آثار ملکیت زید را بر آن مترتب می‌کنند.<sup>۱</sup>

[۴] حال اگر این معنا [یعنی ایجاب خارجی اعتباری] را تحلیل کرده و آن را به صورت ایجاب حقیقی در نظر بگیریم [؛ یعنی خصوصیت اعتباری بودن آن را حذف کنیم]، بر وجوبی که موجودات امکانی، از جهت انتسابشان به علت تامه، بدان متصف‌اند، منطبق می‌گردد، زیرا شیء تا واجب نگردد، موجود نمی‌شود. و این وجوب غیري، از جهت انتسابش به علت تامه، ایجاب است. همه اشیاى واقع در سلسله موجودات امکانی، وجوب و ضرورت دارند و این وجوب را از علت تامه خود دریافت کرده‌اند و سلسله این علت‌ها، سرانجام به واجب بالذات منتهی می‌گردد. پس واجب بالذات علت وجوب دهنده به سایر علت‌ها و معلول‌های آنها می‌باشد.

و چون همان وجود عینی موجودات ممکن، با نظام احسن خود، علم فعلی واجب تعالی است، ایجابی که در آن موجودات است، فضای واجب تعالی نسبت به آنها به شمار می‌رود.<sup>۲</sup> و در مرتبه بالاتر از آن، علم ذاتی واجب تعالی است، که با آن

۱. استاد مطهری درباره مفهوم واژه «قضا» در باور قی‌های اصول فقه ج ۵، ص ۱۶۲ می‌گوید: «کلمه قضا به حسب اصل لغت، همان طور که واجب در مراد است، القرائن می‌گوید، به معنی فیصله دادن است، خواه دعلی باشد و خواه قولی، خواه به خداوند نسبت داده شود و یا به غیر خداوند. کلمه قضا در مورد «حکم» زیاد استعمال می‌شود. ظاهراً این بدان جهت است که حکم، پایان دهنده و قطعی کننده یک جریان است. کلمه قضا مرادف با حکم نیست، زیرا در مواردی به کار می‌رود که استعمال کلمه «حکم» در آن موارد به هیچ وجه صحیح نیست؛ مثل «قضایم سبع سموات» و یا «فاذا قضیت مناسککم» و یا «قضى الامر». در همه این موارد مفهوم فیصله دادن و پایان بخشیدن و قطعی کردن را می‌دهد، ولی صحیح نیست در این موارد به جای کلمه «قضا» کلمه «حکم» به کار برده شود.

۲. البته باید توجه داشت که این مطلب تنها در مورد موجودات مجرد صادق است، زیرا به عقیده مؤلف، وجود عینی مادیات، بدون واسطه صورت‌های عقلی آنها، متعلق علم واجب واقع نمی‌شود. از این جا دانسته می‌شود که فضای فعلی واجب تعالی نزد مؤلف همان موجودات مجرد، انعم از مجرد عقلی و مجرد مثالی است.

همه اشیا، آن گونه که در خارج وجود دارند، برای واجب تعالی به طور تفصیل و به نحوی برتر و شریف‌تر آشکار و عیان می‌باشند.

[۵] بنابراین، قضا بر دو قسم است: ۱- قضای ذاتی، که بیرون از عالم است [و در مرتبه ذات واجب تحقق دارد]. ۲- قضای فعلی، که داخل در عالم است.

از این جا اشکال آن چه به مشهور نسبت داده شده، روشن می‌شود. و آن این که قضا عبارت است از علم مجردات عقلی به موجودات امکانی با نظامی که دارند. [چه، ایشان قضا را منحصر در قضای فعلی دانسته و قسم دیگر آن را به حساب نیاورده‌اند]. هم چنین اشکال رأیی که صدر المتألهین رحمه الله در این باره برگزیده است، دانسته می‌شود و آن این که قضا همان علم ذاتی به مخلوقات به نحو خاص و متمایز از یک دیگر است. [چه، او نیز تنها یک قسم از قضا را بیان کرده و از قسم دیگر آن غفلت ورزیده است]. او می‌گوید:

«قضا نزد حکما عبارت است از وجود صورت‌های عقلی همه موجودات، در حالی که از واجب تعالی به نحو ابداع و یک باره و بدون زمان صدور یافته است. زیرا قضا نزد ایشان بخشی از عالم است و از جمله افعال الهی است که ذاتشان مباین و جدا از ذات خداوند می‌باشد. اما قضا نزد ما همان صورت‌های علمی لازمه ذات واجب است، بدون آن که هیچ جعل و تأثیر و تأثیری میان واجب تعالی و آنها وجود داشته باشد. این صورت‌های علمی از اجزای عالم به شمار نمی‌روند، زیرا حیثیت عدمی و

اما به نظر می‌رسد برای تصویر قضای فعلی واجب تعالی نیازی به آن نیست که وجودات امکانی را مصداق علم واجب تعالی بدانیم، زیرا قضا به معنای «ایجاب» است و اساساً علم در مفهوم آن مداخلیتی ندارد. برای تصویر قضای فعلی واجب تعالی همین اندازه کافی است که بگوییم: همه موجودات امکانی، واجب به وجوب غیری هستند و این وجوب غیری را واجب بالذات به آنها عطا کرده است. به دیگر سخن: موجودات امکانی، از آن جهت که وجوب و ضرورت خود را از واجب بالذات دریافت کرده‌اند، قضای الهی می‌باشند، چنان که استاد مطهری می‌گوید: «بنابراین، معنای قضای الهی درباره حوادث این جهان این است که این حوادث از ناحیه ذات حق مطعیت و حتمیت یافته‌اند» (پاورقی اصول فقه، ج ۵، ص ۱۶۳).

جهات امکاني واقعی ندارند. بنابراین، قضای ربّانی که همان صورت علم خداوند است، قدیم بالذات و باقی به بقای الهی است.<sup>۱</sup>

[۶] البته عبارت «صورت‌های علمی لازمه ذات واجب» که در کلام صدرالمآلهین آمده است، باید بر همان علم ذاتی واجب، که جدای از او نیست، حمل گردد؛ و گرنه اگر این صورت‌ها لازمه ذات و بیرون از آن باشند، لاجرم جزء عالم خواهند بود و دیگر نمی‌توان آنها را - چنان که او تصریح کرده است - قدیم بالذات به شمار آورد. افزون بر آن که: این صورت‌ها اگر علم حضوری باشند، به نظریه افلاطون در باب علم واجب باز می‌گردد، که صدرالمآلهین آن را نمی‌پسندد و اگر علم حصولی باشند، بر نظریه مشائیان [در باب علم واجب] منطبق خواهد شد، که صدرالمآلهین آن را نیز ناخشنود می‌دارد.

اشکال وارد بر این دو نظریه [= نظریه منسوب به مشهور و نظریه صدرالمآلهین] آن است که صدق مفهوم قضا [که همان ایجاب و قطعی ساختن است] بر یکی از دو مرتبه علم (علم ذاتی و علم فعلی)، منافاتی با صدق آن بر مرتبه دیگر علم ندارد. بنابراین، صحیح آن است که بگوییم: قضا بر دو قسم است: قضای ذاتی و قضای فعلی - چنان که بیانش گذشت.

## [۷] قدر

«قدر» اندازه یا حدی است که شیء در صفات و آثارش به خود می‌گیرد و «تقدیر» عبارت است از مشخص ساختن صفات و آثار منطبق به شیء در علم - علمی که الگوی عمل واقع می‌شود - متناسب با آن چه اسباب و ابزار موجود گنجایش دارد؛ مانند خیاط که ابتدا لباسی را که می‌خواهد بدوزد، بر روی پارچه‌ای که در دست دارد



اندازه گیری می کند و آن گاه بر طبق همان اندازه و حدود و مشخصات می دوزد و نیز مانند بناء که ابتدا با توجه به ابزار و آلاتی که در اختیار دارد ساختمانی را که می خواهد بنا کند، بر روی محوطه خاصی از زمین اندازه گیری می کند [و نقشه مناسبی برای آن ترسیم می کند] و آن گاه ساختمان را بر حسب اسباب و ادوات موجود می سازد.

بنابراین، تقدیر نسبت به شیء مقدر، مانند قالبی است که با آن شیء قالب گیری می شود و حدود و اندازه های آن نمی تواند از حدود قالب تجاوز کند.

حال اگر این معنای تحلیل کرده و بر حقایق تطبیق دهیم، بر حدود و اندازه هایی منطبق می گردد که از ناحیه علل ناقصه به موجودات مادی ملحق می شود، البته به اعتبار صورت های علمی این حدود که در عالم فوق عالم ماده است. [یعنی قدر در حقیقت همان صورت های علمی حدود یاد شده در عالم مثال می باشد و تقدیر نیز عبارت است از ایجاد آن صورت های علمی در عالم مثال. چرا که قدر - چنان که در آغاز این فصل بدان اشاره شد - از مراتب و وجوه علم واجب تعالی است.]

[اما این که این حدود و اندازه ها از ناحیه علل ناقصه به شیء ملحق می شود] بیان آن است که هر یک از علل ناقصه، به واسطه جهت ها و حیثیات گوناگون خود، اثر خاصی در معلول باقی می گذارد که به صفات و آثار معلول حد و قید می زند و معلول را در این امور محدود می سازد. آن گاه که همه اجزای علت تامه فراهم گشت، تقیید و تخصیص نیز به تمامیت می رسد و به واسطه وجودی که علت تامه مقتضی آن است، تعین و تشخیص کامل برای معلول در صفت و اثرش حاصل می گردد.

**[۸]** مثلاً انسان دارای قوه بینایی است؛ اما نه با همه وجودش، بلکه فقط از راه بدنش، ولی نه با همه قسمت های بدنش؛ بلکه تنها با یک عضو که در چهره او جای دارد و به همین دلیل فقط چیز هایی را مشاهده می کند، که رو به رویش قرار دارد، اما نه هر چه در برابرش باشد تواند دید، بلکه تنها اجسام را مشاهده می کند و آن هم نه هر جسمی را، بلکه فقط اجسام غیر شفاف را که رنگین باشد، ولی نه خود جسم را، بلکه

تنها سطح آن را و آن هم سطح محاذی با خود را، نه همه سطوحش را. و آن سطح محاذی را نیز تنها در وضع، حال، مکان و زمان خاص می‌تواند مشاهده کند.

اگر شرایطی را که یک مشاهده شخصی واحد را احاطه کرده، بخواهید برشمرید، مجموعه انبوهی را خواهید یافت که به شماره درنیابد. و اینها حدودی است که توسط علل ناقصه به آن مشاهده زده می‌شود؛ علل ناقصه‌ای که هر یک با اثر ویژه‌ای که در آن مشاهده می‌گذارد، آن را محدود و معین می‌سازد.

این حدود - چنان که هم اینک روشن شد - جهات وجودی است که ملازم با یک سری سلب‌ها می‌باشد و صورت‌های علمی در عالم مثال، که در مرتبه بالایی عالم ماده است، دارد که با آن، صفات و آثار اشیا، مقدر و اندازه‌گیری می‌شود؛ به گونه‌ای که هیچ صفت و اثری برای اشیای مادی، جز آن چه تقدیر به سوی آن رهنمون می‌گردد، امکان حصول ندارد.

[۹] اشکال: لازمه بیان یاد شده آن است که انسان در افعال خودش مجبور و بی‌اختیار باشد.

پاسخ: چنین نیست، زیرا اختیار، خود یکی از شرایطی است که فعل آدمی با آن محدود می‌گردد. پاسخ تفصیلی این شبهه در مباحث وجود و مباحث علت و معلول گذشت.

[۱۰] اشکال: چرا قدر را - که عبارت است از تعیین حدود و قیود برای صفات و آثار شیء در علم پیشین که واقعیت خارجی تابع آن می‌باشد - تعمیم نمی‌دهید تا ماهیات امکانی را نیز شامل گردد؟ چرا که هر ماهیت، حدی است برای موضوع خود که شیء به واسطه آن از دیگر اشیا جدا می‌گردد و نیز سلب‌هایی را به همراه دارد که شیء پافراتر از آن نمی‌نهد. پیش از این گذشت که هر شیء ماهیت‌داری، ممکن است و ذات ممکن ترکیبی از ایجاب و سلب می‌باشد. بنابراین، قدر هر امر ممکن را شامل می‌شود، خواه عقل مجرد باشد، یا مثال معلق و یا طبیعت مادی؛ و علم پیشینی که

اندازه و مقدار شیء را معین می‌سازد، همان علم ذاتی واجب تعالی خواهد بود. خلاصه آن که: «قدر» بر حسب عینیت خارجی همان تعین انتزاع شده از وجود خارجی است و «تقدیر» همان تعین علمی است که وجود خارجی بر طبق آن شکل می‌گیرد؛ چنان که «مقتضی» [= متعلق قضا] همان وجوب انتزاع شده از وجود خارجی است و «قضا» همان ایجاب علمی است که وجوب خارجی را به دنبال دارد، خواه از جهت ماهیت و ذات باشد و خواه از جهت صفات و آثار.

پاسخ: تردیدی در این نیست که ماهیت، یک حد ذاتی برای موجود ممکن به شمار می‌رود، اما فلاسفه در بحث «قدر» مفهوم عرفی و ظاهری آن را رعایت کرده‌اند و آن عبارت است از: حدی که به صفات و آثار شیء - یعنی آن چه شیء موضوع آن محسوب می‌شود - ملحق می‌گردد، نه به اصل ذات. بنابر این، قدر تنها در محدوده طبایعی است که به نحوی به ماده تعلق دارند.

### [۱۱] هدف از طرح بحث قضا و قدر

هدف حکما از طرح بحث قدر بیان این نکته است که موجود ممکن در صفاتی که واجد آن می‌گردد و آثاری که از آن صدور می‌یابد، رها و مستقل از واجب تعالی نیست، بلکه زمام امرش به دست واجب تعالی است و جز آن چه او مقدر ساخته، تحقق نمی‌یابد. این مطلب نزدیک به آن سخن حکما است که: «علت علّت شیء، هلت آن شیء است».

هدف از طرح بحث قضا هم بیان این نکته است که وجود ممکن منوط به وجوب غیری آن است که در یک علم پیشین به واجب تعالی منتهی می‌گردد و این نزدیک به آن سخن حکماست که: «شیء ثا واجب نگردد موجود نمی‌شود».

## في قدرته تعالى

[١] إنَّ من المعاني التي نَعَدُّها من الكمالات الوجودية القدرة. ولا تكون إلا في الفعل دون الانفعال، فلا نعدُّ انفعال الشيء عن غيره، شديداً كان أو ضعيفاً، قدرة. ولا في كلِّ فعل، بل في الفعل الذي لفاعله علمٌ به فلا نسبِّي مبدئية الفاعل الطبيعية العادمة للشعور قدرةً لها. ولا في كلِّ فعلٍ لفاعله علمٌ به، بل في الفعل العلمي الذي يبعث العلم به فاعله على الفعل، فليست مبدئية الإنسان مثلاً لأفعاله الطبيعية البدئية قدرةً وإن كان له علم بها، بل الفعل الذي يعلم الفاعل أنَّه خير له من حيث إنَّه هذا الفاعل بأن يتصوَّره ويصدِّق أنَّه خير له من حيث إنَّه هذا الفاعل.

[٢] ولازم العلم بكون الفعل خيراً للفاعل أن يكون كمالاً له يقتضيه بنفسه، فإنَّ خير كلِّ نوع هو الكمال المترتّب عليه، والطبيعة النوعية هي المبدء المتقضي له، وإذا فُرض أنَّه عالم بكونه خيراً له وكمالاً يقتضيه انبعث الفاعل إليه بذاته، لا بإيجاب مفتضٍ غيره وتحمله عليه، فلا قدرة مع الإيجاب والقادر مختار، بمعنى أنَّ الفعل إنَّما يتعين له بتعيين منه لا بتعيينٍ من غيره.

[٣] ثمَّ إذا تمَّ العلم بكون الفعل خيراً أعقب ذلك شوقاً من الفاعل إلى الفعل، فالخير محبوب مطلقاً مشتاق إلىه إذا فُقد، وهذا الشوق كيفية نفسانية غير العلم السابق قطعاً. وأعقب ذلك الإرادة، وهي كيفية نفسانية غير العلم السابق وغير الشوق قطعاً، ويتحقَّقها

يتحقق الفعل الذي هو تحريك العضلات بواسطة القوة العاملة المنبثقة فيها.

[٤] هذا ما يكشف البحث عن القدرة التي عندنا من القيود التي فيها، وهي السببية للفعل، والعلم بأنه خير للفاعل علماً يلزم كونه مختاراً في فعله، والشوق إلى الفعل، والإرادة له. وقد تحقق أن كل كمال وجودي في الوجود قائم موجود للواجب تعالى في حد ذاته، فهو تعالى عين القدرة الواجبة، لكن لاسيلاً لتطرق الشوق اليه، لكونه كيفية نفسانية تلزم الفقد، والفقد يلزم النقص، وهو تعالى منزّه عن كل نقص وعدم. وكذلك الإرادة التي هي كيفية نفسانية غير العلم والشوق، فإنها ماهية ممكنة، والواجب تعالى منزّه عن الماهية والإمكان.

على أن الإرادة بهذا المعنى هي مع المراد إذا كان من الأمور الكائنة الفاسدة لا توجد قبله ولا تبقى بعده، فأتصاف الواجب تعالى بها مستلزم لتغير الصوف، وهو محال. فتحصل أن القدرة المجردة عن النواقص والأعدام هي كون الشيء مبدءً فاعلياً للفعل عن علم بكونه خيراً واختياراً في ترجيعه، والواجب تعالى مبدء فاعلياً لكل موجود بذاته، له علم بالنظام الأصلح في الأشياء بذاته، وهو مختار في فعله بذاته، إذ لا مؤثر غيره يؤثر فيه، فهو تعالى قادر بذاته. وما أوردناه من البيان يجري في العقول المجردة أيضاً.

[٥] فإن قلت: ما سلكتموه من الطريق لإثبات القدرة للواجب تعالى خلّو عن إثبات الإرادة بما هي إرادة له، والذي ذكروه في تعريف القدرة بأنها كون الشيء بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل. يتضمّن إثبات الإرادة صفة ذاتية للواجب مقومةً للقدرة، غير أنهم فسروا الإرادة الواجبة بأنها علم بالنظام الأصلح.

قلت: ما ذكروه في معنى القدرة يرجع إلى ما أوردناه في معناها المتضمن للقيود الثلاثة: المبدئية، والعلم، والاختيار. فما ذكروه في معنى قدرته تعالى حق وإتسا الشأن كل الشأن في أخذهم علمه تعالى مصداقاً للإرادة، ولا سبيل إلى إثبات ذلك، فهو أشبه بالتسمية.

[٦] فإن قلت: من الجائز أن يكون لوجود واحد ما بحسب نشأته المختلفة ماهيات مختلفة ومراتب متفاوتة، كالعلم الذي إذا تعلّق بالخارج متّاهو كيف نفساني، وإذا تعلّق بنفوسنا جوهر نفساني، وعلم العقل بذاته جوهر عقليّ، وعلم الواجب بذاته واجب بالذات، وعلم الممكن بذاته ممكن بالذات. فكون الإرادة التي فينا كيفاً نفسانياً لا يدفع كون إرادة الواجب لفعله هو علمه الذاتي.

[٧] ثم إن من المسلّم أنّ الفاعل المختار لا يفعل ما يفعل إلّا بإرادة ومشية، والواجب تعالى فاعل مختار فله إرادة لفعله، لكنّ الإرادة التي فينا وهي الكيف النفساني غير متحقّقة هناك، وليس هناك إلّا العلم وما يلزمه من الاختيار، فعلمه تعالى هو إرادته، فهو تعالى يريد بما أنّه عالم يعلمه الذي هو عين ذاته.

[٨] قلت: الذي تنسلّمه أنّ الفاعل المختار من الحيوان لا يفعل ما يفعل إلّا عن علم بمصلحة الفعل وإرادة بمعنى الكيف النفساني. وأنّ الواجب تعالى لا يفعل ما يفعل إلّا عن علم بمصلحة الفعل. وأما أنّ هذا العلم الذي هناك وجوده وجود الإرادة والمشية وإن لم يكن ماهيته هي الكيف النفساني، فغير مسلّم. نعم لنا أن ننتزع الإرادة من مقام الفعل، كسائر الصفات العقلية، كما تقدّمت الإشارة إليه في البحث عن صفات الفعل وسيجيء. وبالجمله لا دليل على صدق مفهوم الإرادة على علم الواجب تعالى بالنظام الأصلح، فإنّ المراد بمفهومها إمّا هو الذي عندنا فهو كيفيّة نفسانيّة مغايرة للعلم، وإمّا مفهوم آخر يقيّل الصدق على العلم بأنّ الفعل خير، فلا تعرف للإرادة مفهوماً كذلك. ولذا قدّمنا أنّ القول بأنّ علم الواجب تعالى بالنظام الأحسن إرادة منه، أشبه بالتنسية.

[٩] ولا ينبغي أن يقاس الإرادة بالعلم الذي يقال إنّّه كيفيّة نفسانيّة ثمّ يُجرّد عن الماهية ويُجعل حيثيّة وجوديّة عامّة موجودة للواجب تعالى وصفاً ذاتياً هو عين الذات، وذلك لأنّنا ولو سلّمنا أنّ بعض مصاديق العلم وهو العلم الحسوليّ كيف نفسانيّ، فبعض آخر من مصاديقه وهو العلم الحسوريّ جوهر أو غير ذلك، وقد تحقّق أنّ المفهوم الصادق على أكثر من مقولة واحدة وصف وجوديّ غير مندرج تحت مقولة منتزعة عن

الوجود بما هو وجود، فللعلم معنى جامع يهدي إليه التحليل، وهو حضور شيء لشيء. [١٠] فإن قلت: لو كانت الإرادة لا يعرف لها معنى إلا الكيفية النفسانية التي في الحيوان، فما بالها تنتزع من مقام الفعل ولا كيفية نفسانية هناك؟ فهو الشاهد على أن لها معنى أوسع من الكيفية النفسانية وأنها صفة وجودية كالعلم.

قلت: اللفظ كما يطلق ويراد به معناه الحقيقي كذلك يطلق ويراد به لوازم المعنى الحقيقي وآثاره المتفرعة عليه توسعاً. والصفات المنتزعة من مقام الفعل لما كانت قائمة بالفعل حادثاً بحدوث الفعل متأخرة بالذات عن الذات القديمة بالذات، استحال أن يتصف به الذات الواجبة بالذات، سواء كان الانصاف بنحو العينية أو بنحو العروض، كما تبين في ما تقدم، إلا أن يراد بها لوازم المعنى الحقيقي وآثاره المتفرعة عليه توسعاً. فالرحمة - مثلاً - فيما عندنا تأثر وانفعال نفسي من مشاهدة مسكين محتاج إلى كمال، كالعافية والصحة والبقاء، ويترتب عليه أن يرفع الراحم حاجته وفاقته، فهي صفة محمودة كمالية. ويستحيل عليه تعالى التأثر والانفعال، فلا يتصف بحقيقة معناها، لكن تنتزع من ارتفاع الحاجة والتلبس بالغني مثلاً أنها رحمة، لأنه من لوازمها، وإذا كان رحمة لها نسبة إليه تعالى اشتق منه صفة الرحيم صفة فعل له تعالى، والأمر على هذا القياس.

[١١] والإرادة المنسوبة إليه تعالى منتزعة من مقام الفعل، إما من نفس الفعل الذي يوجد في الخارج فهو إرادة ثم إيجاب ثم وجوب ثم إيجاد ثم وجود، وإما من حضور العلة التامة للفعل كما يقال عند مشاهدة جمع الفاعل أسباب الفعل ليفعل: إنه؟ يريد كذا فعلاً.

## قدرت واجب تعالی

[۱] در این فصل دو برهان برای اثبات «قدرت» واجب تعالی بیان می‌شود. برهان

نخست از دو مقدمه تشکیل می‌گردد:

۱- قدرت یک کمال وجودی است.

۲- واجب بالذات در مرتبه ذات خود، واجد همه کمالات وجودی است. نتیجه‌ای

که از این دو مقدمه به دست می‌آید آن است که ذات واجب تعالی، عین قدرت می‌باشد.

مؤلف از جملند ابتدا مقدمه نخست را ذکر می‌کند، اما پیش از بیان مقدمه دوم، بحث مشروحی را (در حدود یک صفحه از متن کتاب) به توضیح ماهیت قدرت در انسان اختصاص می‌دهد و لوازم و چگونگی آن را تشریح می‌کند؛ آن‌گاه با ذکر مقدمه دوم، برهان خود را کامل می‌سازد. سپس جهات نقصی که در قدرت انسان است؛ مانند شوق و اراده، از واجب تعالی نفی می‌کند و نتیجه می‌گیرد که حقیقت قدرت پس از حذف نقص‌ها و کاستی‌هایی که در برخی مصادیق آن است، عبارت است از: «مبدئیت از روی علم و اختیار برای فعل».

آن‌گاه دلیل دیگری برای اثبات قدرت واجب تعالی بیان می‌شود که مبتنی بر

تعریفی است که از مباحث پیشین برای قدرت به دست می‌آید. این برهان در مقایسه



با برهان نخست تفصیل بیشتری دارد. پس از بیان برهان دوم برخی از اعتراضات که ممکن است در این باره مطرح شود، بررسی و پاسخ داده می‌شود. اینک شرح مطالب:

### قیدهایی که در قدرت معتبر است

قدرت از جمله معانی<sup>۱</sup> (و امور قائم به غیری) است که کمال وجودی به شمار می‌رود.<sup>۲</sup> [برای روشن شدن معنا و ماهیت قدرت باید توجه داشت که:]

اولاً: قدرت تنها در مورد فعل به کار می‌رود نه انفعال [یعنی قدرت فقط بر «مبدئیت برای فعل» اطلاق می‌گردد. نه مبدئیت برای انفعال. برخلاف «قوه» که بر هر دو قابل اطلاق است.<sup>۳</sup>] انفعال و اثر پذیری یک شیء از شیء دیگر، خواه شدید باشد [مانند انفعال موم که به راحتی تحت تأثیر نیروی خارجی به هر شکلی در می‌آید] و خواه ضعیف [مانند انفعال آهن که در برابر نیروی خارجی سخت و مقاوم است] قدرت نامیده نمی‌شود.

ثانیاً: مبدئیت فاعل نسبت به هر فعلی «قدرت» به شمار نمی‌رود، بلکه در صورتی قدرت خواهد بود که فاعل به آن فعل، علم و آگاهی داشته باشد. از این رو، مبدئیت فاعل‌های طبیعی که فاقد آگاهی اند، قدرت نامیده نمی‌شود. [مثلاً در مورد آتش که مبدأ حرارت است، گفته نمی‌شود: آتش قادر بر ایجاد حرارت می‌باشد.]

ثالثاً: در مورد هر فعلی که فاعلش از آن آگاه است و علم به آن دارد، «قدرت» اطلاق نمی‌شود، بلکه فقط در مورد فعلی به کار می‌رود که اولاً فاعل به آن علم دارد؛ ثانیاً: علم فاعل به آن فعل، او را بر انجامش برانگیخته است. بنابراین، مبدأ و مصدر بودن

۱. مقصود از «معنا» در این جا «مفهوم» نیست. بلکه مقصود، «امر قائم به غیر» که همان «صفت» است، می‌باشد.

۲. این جمله مقدمه اول برهان را تشکیل می‌دهد و مقدمه دوم بعداً به آن ضمیمه می‌شود.

۳. ر. ک: آغاز مرحله نهم

انسان، مثلاً نسبت به افعال طبیعی مربوط به بدنش [هم چون حرکت قلب و اعمال دستگاه گوارشی] قدرت نیست؛ اگر چه انسان از آن آگاه باشد. قدرت تنها در مورد فعلی به کار می‌رود که فاعل بداند آن فعل برای او، از آن جهت که این فاعل [=فاعل آن فعل] است،<sup>۱</sup> خیر می‌باشد؛ به این صورت که آن فعل را تصور کرده تصدیق کند که آن فعل برای او، از آن رو که فاعل آن فعل است، خیر می‌باشد.

[۲] علم به خیر بودن یک فعل برای فاعل تنها در جایی است که آن فعل [لااقل در نظر فاعل]<sup>۲</sup> کمال برای او باشد، که در نتیجه اقتضای انجام آن در خود فاعل نهفته خواهد بود. زیرا خیر هر نوعی در واقع همان کمائی است که بر آن نوع مترتب می‌گردد و طبیعت نوعی شیء، مبدأ صدور کمالات آن نوع می‌باشد و اقتضای آن کمالات در ذاتش نهفته است. و اگر فرض شود که فاعل می‌داند فلان فعل برای او خیر بوده و کمائی است که اقتضایش در ذاتش نهفته است. فاعل خود به خود به سوی آن فعل برانگیخته می‌شود،<sup>۳</sup> نه آن که یک نیروی بیرونی او را بر انجام آن کار ملزم سازد و

۱. در مورد فاعل: «از آن جهت که این فاعل است» در عبارت مؤلفه<sup>۱</sup> سه احتمال وجود دارد: احتمال اول این که: فعل نسبت به همان قوه محرک بر آن خیر باشد. اگر چه نسبت به قوای دیگر و نیز برای فاعل من حیث المجموع خیر باشد و با شورش بیش از خیرش باشد.

احتمال دوم این که: فاعل در همان مرتبه که فاعل است چنین علمی به فعل داشته باشد، نه مانند انسان نسبت به افعال طبیعی و منفیاتی، که اگر چه به آن‌ها علم دارد، اما این علم مربوط به مرتبه تجرد انسان است، در حالی که فعل مربوط به مرتبه طبیعی وی می‌باشد. پس انسان در آن مرتبه که فاعل افعال طبیعی و بدنی است، عالم به آن نمی‌باشد، لذا قدرت در این موارد اطلاق نمی‌شود.

احتمال سوم این که: فاعل بداند که این فعل برای او خیر است در صورتی که خودش آن را انجام دهد. پس صرف این که کسی بداند یک فعل، اگر از فاعل دیگری صادر شده، برای او خیر است، کفایت نمی‌کند. میزان قوت احتمالات سه گانه نزد نگارنده به ترتیب ذکر آنها است.

۲. این قید را برای آن افزودیم که، علم به خیر بودن<sup>۲</sup> ممکن است حهل مرکب باشد یعنی فعل آن چه را خیر نیست خیر بیندازد. در چنین موردی آن فعل، کمال برای آن فاعل نیست، اما به زعم فاعل، کمال برای او خواهد بود و همین اندازه برای اقدام به انجام آن کفایت می‌کند.

۳. و این همان اختیار است که شرط قدرت می‌باشد، زیرا اختیار چیزی جز این نیست که حرکت به سوی فعل ناشی از علم به خیر بودن آن فعل برای فاعل باشد.

کار را بر وی تحمیل کند. بنابراین، قدرت با اجبار جمع نمی‌شود و جایی که اجبار در کار است زمینه‌ای برای قدرت باقی نمی‌ماند و قادر همیشه در فعل خود صاحب اختیار می‌باشد؛ یعنی اوست که به فعل خود تعین می‌دهد و چگونگی آن را مشخص می‌سازد و دیگران نقشی در این باره ندارند.

### [۳] اموری که با قدرت حیوان ملازم است

پس از آن که فاعل دانست که فعل خاصی برای او خیر است [و کمالی را در وی به وجود می‌آورد]، نسبت به آن فعل شوق پیدا می‌کند، زیرا خیر همیشه محبوب است و در صورتی که فاعل فاقد آن باشد بدان شایق می‌گردد. [از این جا دانسته می‌شود که خیر، خواه موجود باشد و خواه مفقود، متعلق حبّ فاعل بوده و محبوب وی می‌باشد، اما تنها در صورتی متعلق شوق واقع می‌شود که فاعل فاقد آن باشد. پس میان متعلق حبّ و شوق رابطه اعم و اخص مطلق برقرار است. شوق همان جلب شدن و کشیده شدن نفس به سوی یک شیء است.]

و این «شوق» یک کیفیت نفسانی است [که در پی علم به خیر بودن یک شیء حاصل می‌گردد] و مسلماً امری مغایر با آن علم پیشین است. به دنبال شوق، اراده حادث می‌شود. اراده نیز یک کیفیت نفسانی جداگانه است و نباید آن را با علم به خیر بودن و شوق به آن چه خیر است، یکی دانست.<sup>۱</sup> با حدوث اراده فعل نیز حادث می‌گردد و عضلات به واسطه قوه عامل [= نیروی کارگران] که در عضلات بدن پخش است، به حرکت درمی‌آید.

[۴] اینها قیدهایی است که از بررسی قدرتی که در ما وجود دارد، به دست می‌آید؛ یعنی مبدأ و مصدر بودن برای فعل، علم به خیر بودن فعل برای فاعل به گونه‌ای که

۱. برای توضیح بیشتر در این باره و ک: فصل پانزده از مرحله ششم، ج ۱، ص ۳۹۸-۳۹۹.

توأم با مختار بودن فاعل در آن فعل باشد، شوق به فعل و اراده آن، [بیدین معنا که قدرت در انسان حالت و چگونگی خاصی است که با امور یاد شده تلازم دارد، اگر چه آن امور ممکن است از حقیقت قدرت بیرون بوده و مقوم هویت آن نباشد؛ مانند شوق و اراده.<sup>۱</sup>]

### برهان اول بر قدرت واجب تعالی و توضیحی درباره حقیقت قدرت

[در آغاز فصل گفتیم قدرت از کمالات وجودی محسوب می‌شود. و اکنون اضافه می‌کنیم:] در جای خود ثابت شده که هر کمال وجودی که در عالم هست، در مرتبه ذات واجب تعالی موجود می‌باشد.<sup>۲</sup> بنابراین، واجب تعالی عین قدرت واجب است. [یعنی قدرت عین ذات او می‌باشد و چون ذاتش واجب است، قدرتش نیز واجب خواهد بود.]

اما باید توجه داشت که «شوق» به هیچ وجه در او راه ندارد، چرا که یک کیفیت نفسانی ملازم با فقدان است [، زیرا - چنان که گفتیم - تفاوت شوق با حب در آن است که شوق تنها در مورد کمالی صادق است که فاعل فاقد آن می‌باشد]. و فقدان ملازم با نقصان می‌باشد و واجب تعالی از هر نقصان و عدم منزّه و مبرا است.

«اراده» نیز، که یک کیفیت نفسانی خاص و مغایر با علم و شوق است، در ذات واجب راه ندارد، چرا که اراده یک ماهیت ممکن است و واجب تعالی از ماهیت و امکان منزّه و مبرا است.

۱. آن چه مقوم قدرت است، خواه در ممکنات و خواه در واجب تعالی، سه امر است: ۱- میدئیت برای فعل.

۲. علم به فعل. ۳- اختیار. چنان که مؤلف ارجمند در خاتمه مرحله نهم در تعریف قدرت حیوان گفت: «و هذه القوة الفاعلة اذا قارنت العلم والحشية سميت قدرة الحيوان». در همان جا مطالبی آورده شده که مراجعه به آنها برای روشن شدن مطالب این فصل سودمند است.

۴. این همان مقدمه دوم استدلال است که پیش از این بدان اشاره کردیم.

افزون بر آن که: در جایی که مراد [= متعلق اراده] امری حادث و تغییرناپذیر باشد، حدوث اراده [اگرچه تقدّم بالطبع بر آن دارد، اما] هم زمان با حدوث مراد بوده، پیش از آن موجود نیست و پس از آن باقی نمی‌ماند؛ از این رو، اتصاف واجب تعالی به اراده [در چنین مواردی] مستلزم حدوث تغییر در ذات او خواهد بود و این محال است.

تعریف قدرت: از آن چه گذشت به دست می‌آید که اگر نقص‌ها و امور غدمی را [که در برخی مصادیق امکانی قدرت ملازم با آن است] از قدرت حذف کنیم (و لبّ و لباب آن را در نظر بگیریم)، باید بگوییم: «قدرت عبارت است از آن که شیء از روی آگاهی به خیر بودن فعل و داشتن اختیار در برگزیدن آن، مبدأ فاعلی برای آن باشد.» [بنابراین، عناصر مقوم حقیقت قدرت عبارت است از: ۱- مبدئیت برای فعل. ۲- علم به خیر بودن آن فعل برای فاعل. ۳- اختیار.]

### برهان دوم بر قدرت واجب تعالی

[واجب تعالی هر سه امری را که مقوم قدرت و سازنده حقیقت آن می‌باشد، به نحو اعلی و اتم و بالذات دارا می‌باشد. توضیح این که:] واجب تعالی اولاً: ذاتاً مبدأ فاعلی برای همه موجودات است [، زیرا همه موجودات به او منتهی می‌شوند و هستی خویش را از او دریافت می‌کنند]. ثانیاً: ذاتاً علم به نظام اصلح و احسن در اشیا دارد. و ثالثاً: ذاتاً در فعل خود صاحب اختیار است زیرا مؤثری غیر از او نیست تا در او اثر گذارد [و او بر انجام کاری اجبار و الزام نماید و یا از انجام کاری بازش دارد؛ چه غیر از او هر چه هست فعل او و اثر اوست و اثر را هرگز نرسد که در مؤثر خویش تأثیر کند]. بنابراین، واجب تعالی ذاتاً قادر است [و قدرت، عین ذات اوست، چه، مقدمات قدرت جملگی عین ذات او می‌باشد].

استدلال فوق در مورد عقول مجرد نیز جاری می‌گردد [و اثبات می‌کند که هر یک از آنها قادرند و قدرت عین ذاتشان می‌باشد].

### [۵] اراده مقوم قدرت نبوده و از صفات ذاتی واجب تعالی نیست

اشکال: راهی که شما برای اثبات قدرت واجب تعالی پیمودید، مستعمل بر اثبات اراده - از آن جهت که اراده است - برای واجب تعالی نیست، حال آن که بنا بر تعریفی که حکما برای قدرت ذکر کرده‌اند، اراده یک صفت ذاتی برای واجب تعالی است که مقوم قدرت می‌باشد. چه ایشان گفته‌اند: «قدرت یعنی آن که شیء به گونه‌ای باشد که اگر بخواهد انجام دهد و اگر نخواهد انجام ندهد». تنها چیزی که در این جا باید تذکر داده شود این که حکما اراده واجب تعالی را همان علم به نظام اصلح دانسته‌اند.<sup>۱</sup>

پاسخ: آن چه حکما در معنای قدرت آورده‌اند، به همان تعریفی که ما برای قدرت ذکر کردیم و مشتمل بر قیود سه گانه مبدأ بودن، علم و اختیار بود، باز می‌گردد؛ یعنی تعریف حکما مشتمل بر اراده نیست، بلکه اختیار فاعلی در فعل را مقوم قدرت به شمار می‌آورد لذا هیچ ناسازگاری میان سخن ما و تعریف حکما وجود ندارد. و آن چه ایشان در بیان معنای قدرت واجب تعالی آورده‌اند، صحیح و پذیرفتنی است. البته ایشان علم واجب تعالی را مصداق اراده او دانسته‌اند، در حالی که اثبات این امر دشوار است و بیشتر به یک نام گذاری و جعل اصطلاح می‌ماند [تا یک بحث علمی و برهان بر دار. چرا که مفهوم اراده و علم کاملاً مغایر یک دیگر است و به هیچ وجه نمی‌توان آن دو را یکی دانست.]

[۶] اشکال: وجود واحد [یعنی وجود یک حقیقت واحد] می‌تواند به تناسب اطوار وجودی گوناگون خود، ماهیات مختلف و مراتب متفاوتی داشته باشد. (مثلاً

۱. صدرالمتألهین در این باره می‌گوید: «و اما ارادة الله، فعند الحكماء هو عبارة عن علمه بنظام العالم على الوجه الاتم الاكمل. فان هذا العلم، من حيث انه كافي في وجود النظام الاتم و مرجع لعرف وجودها على عديمها، ارادة. والعلم فينا ايضا اذا تأكد بصير سبباً لتوجد الخارجى، كالمأشى على شامخ جدار ضيق العرض اذا غلبه توهيم السقوط بصير سبباً لسقوطه. و من هذا القبيل تأثير بعض النفوس بالهمة والعين الذي علم تأثيره بالتجارب و اخبار المخبر الصادق. فلا يستبعد أن يكون العلم الاولي سبباً لوجود الكائنات». (اسفار، ج ۴، ص ۱۱۴).

علم اگر چه یک حقیقت واحدی است و تعریف خاصی بر همه مصادیق آن منطبق می‌گردد، چنین نیست که همه مصادیق آن، یک ماهیت خاص داشته باشند، بلکه برخی از آنها جوهر و برخی عرض و برخی نه جوهر و نه عرض، بلکه وجود صرف و واجب می‌باشد. [فی المثل علمی که هر یک از ما به اشیای بیرون از خود داریم، یک کیف نفسانی است و علمی که هر یک از ما به نفس خودش دارد]، «عین نفس او می‌باشد و در نتیجه» یک جوهر نفسانی است و علم عقل [= جوهر مجرد تام] به ذاتش [عین اوست و در نتیجه] یک جوهر عقلی می‌باشد. از طرفی علم واجب به ذاتش واجب بالذات است، اما علم ممکن به ذاتش ممکن بالذات می‌باشد. [در همه این موارد، تعریف علم که: «حضور شیء برای شیء» است، صادق می‌باشد.] بنابراین، صرف این که اراده‌ای که در ما تحقق دارد یک کیف نفسانی است، مانع از آن نیست که اراده واجب نسبت به فعلش همان علم ذاتی او [به نظام اصلح] باشد.

[۷] تا این جا دانسته شد که هیچ مانعی برای اتصاف واجب تعالی به «اراده» وجود ندارد. اکنون برهانی اقامه می‌کنیم که اتصاف واجب تعالی به اراده را اثبات می‌کند و نیز روشن می‌سازد که اراده واجب تعالی چیزی نیست جز همان علم او به نظام اصلح این برهان از سه مقدمه تشکیل می‌شود:

۱- مسلم و قطعی است که فاعل مختار افعال خود را با اراده و مشیت انجام می‌دهد. [چون اگر فعلی بدون اراده و مشیت فاعل از او صادر شود، فاعل مجبور و ملزم بر انجام آن خواهد بود و نه صاحب اختیار.]

۲- واجب تعالی یک فاعل مختار است. بنابراین، فعل خود را با اراده انجام می‌دهد. [تا این جا اراده به عنوان یک صفت ذاتی برای واجب تعالی به اثبات رسید.]

۳- اراده‌ای که در ما وجود دارد یک کیف نفسانی است و لذا نمی‌تواند در ذات واجب تعالی مصداق داشته باشد. در آن ذات متعالی چیزی [که بتوان مصداق اراده‌اش دانست] نیست، جز علم و اختیار که لازمه علم می‌باشد. بنابراین، علم

واجب تعالی همان اراده اوست. پس واجب تعالی از آن جهت که واجد علمی است عین ذاتش می‌باشد، مرید است. [در یک کلمه: حیثیت اراده در او همان حیثیت علم است.]

[۸] پاسخ: ما این را می‌پذیریم که فاعل مختار اگر از نوع حیوان [یعنی صاحب نفس متعلق به ماده] باشد، افعال [اختیاری] اش را جز از روی علم به مصلحت فعل و اراده‌ای که به صورت کیف، نفسانی است، انجام نمی‌دهد؛ هم چنین می‌پذیریم که واجب تعالی افعالش جز از روی علم به مصلحت فعل صادر نمی‌شود. اما این مطلب را نمی‌پذیریم که وجود علم واجب تعالی به مصلحت همان وجود اراده و مشیت است، اگر چه ماهیتش کیف نفسانی نباشد. [لذا نمی‌توانیم اراده را به عنوان یک صفت ذاتی برای واجب تعالی اثبات کنیم. آری می‌توانیم اراده را، هم چون دیگر صفات فعلی، از مقام و مرتبه فعل واجب تعالی انتزاع کنیم؛ چنان که پیش از این در بحث از صفات فعل بدان اشارت رفت و در دنباله بحث توضیحش خواهد آمد.]

کونه سخن آن که دلیلی در دست نداریم که ثابت کند مفهوم اراده بر علم واجب تعالی به نظام اصلح صدق کرده و بر آن منطبق می‌شود. زیرا مقصود از مفهوم اراده، یا همان چیزی است که نزد ما تحقق دارد، که در این صورت یک کیف نفسانی مغایر با علم می‌باشد. یا مفهوم دیگری است که بر علم به خیر بودن فعل منطبق می‌گردد، که در این صورت باید گفت: ما چنین مفهومی برای اراده سراغ نداریم. از این رو، پیش از این گفتیم: قول به این که علم واجب تعالی به نظام احسن همان اراده اوست، بیشتر به یک نام گذاری شباهت دارد.

[۹] هم چنین<sup>۱</sup> باید دانست که مقایسه کردن اراده با علم - که درباره‌اش گفته

۱. مؤلف از جمله ابتدا قسمت دوم اشکال را که مشتمل بر افاده برهان بر اثبات اراده برای واجب تعالی است پاسخ می‌دهد و سپس قسمت اول اشکال را تبیین و بررسی می‌کند.

۲. این قسمت ناظر به قسمت اول سخن مشکک است.



می‌شود یک کیف نفسانی است و آن‌گاه از ماهیت تجرید شده و یک حیثیت وجودی عام و گسترده ای می‌گردد که می‌توان آن را برای واجب تعالی به صورت یک صفت ذاتی که عین ذات اوست، اثبات نمود - نادرست است. زیرا ما اگر چه بپذیریم برخی از مصادیق علم (علم حصولی) کیف نفسانی است، اما برخی دیگر از مصادیق آن (علم حضوری) جوهر و یا چیز دیگری است [، بسته به آن که معلوم به علم حضوری چه باشد].

در جای خود به اثبات رسید: مفهومی که بر بیش از یک مقوله صدق می‌کند، یک وصف وجودی است که در هیچ مقوله‌ای مندرج نمی‌گردد و [نمی‌توان آن را یک مفهوم ماهوی به شمار آورد، بلکه] مفهومی است که از وجود، از آن جهت که وجود می‌باشد، و گرفته شده است. بنابراین، علم یک معنای عام و فراگیری دارد که با تحلیل عقلی می‌توان بدان راه یافت و آن عبارت است از: «حضور شیء برای شیء».

### [۱۰] اراده به عنوان یک صفت فعلی

اشکال: اگر برای اراده معنایی جز کیفیت نفسانی نمی‌شناسید، پس چگونه است که آن را از مقام و مرتبه فعل انتزاع می‌کنید [و اگر چه آن را صفت ذات نمی‌دانید، اما به عنوان صفت فعل می‌پذیرید،] در حالی که در مقام فعل نیز کیفیت نفسانی در کار نیست [و اگر هم باشد، اراده از مقام فعل به لحاظ کیفیت نفسانی ای که آن جا است، انتزاع نمی‌شود]. این خود شاهی است بر این که اراده معنایی گسترده‌تر از کیفیت نفسانی دارد و نشان می‌دهد که اراده نیز، مانند علم، یک صفت وجودی است، [نه مفهومی ماهوی].

پاسخ: هنگام اطلاق و استعمال یک لفظ، همان گونه که گاهی معنای حقیقی آن قصد می‌شود، گاهی نیز ارباب توسع [و گسترش در معنای حقیقی] لوازم معنای حقیقی و آثار مترتب بر آن اراده می‌شود. و - چنان که در بحث‌های پیشین روشن

گشت - صفات به دست آمده از مقام فعل، متکی به فعل بوده، با حدوث فعل حادث می‌گردد و از ذات واجب، که قدیم بالذات است، تأخر ذاتی دارد و از این رو، امکان ندارد ذات واجب تعالی بدان‌ها متصف گردد، خواه این اتصاف به نحو عینی باشد، [یعنی وصف عین موصوف باشد] و خواه به نحو عروض باشد، [یعنی وصف زاید بر موصوف باشد]؛ مگر آن‌که در معنای آن توسعه داده شود و لوازم معنای حقیقی و آثار مترتب بر آن قصد شود.

به عنوان مثال، رحمت نزد ما تأثیر و انفعال نفسانی خاصی است که در اثر مشاهده شخص در مانده‌ای که نیازمند کمالی چون عافیت، سلامتی و ادامه حیات است، در نفس حادث می‌گردد و باعث می‌شود که راحم [، شخصی که در او این انفعال پدید آمده] نیاز و کمبود شخص در مانده را بر طرف سازد و این اثری است که بر آن وصف نفسانی مترتب می‌گردد. «رحمت» از یک سو، صفت پسندیده و کمال محسوب می‌شود، از سوی دیگر، یک نوع انفعال و اثر پذیری است که بر واجب تعالی محال و ممتنع می‌باشد؛ لذا او هرگز به رحمت، به معنای حقیقی اش، متصف نمی‌گردد. اما [می‌توان در معنای رحمت توسعه داد و] مثلاً از بر طرف شدن نیاز نیازمند و غنی گشتن فقیر، مفهوم رحمت را انتزاع نمود، چرا که این امور از لوازم و آثار مترتب بر رحمت است. از سوی دیگر، بر طرف شدن نیاز و غنی شدن، که مفهوم رحمت بر آن اطلاق شد، نسبتی به واجب تعالی دارد، [زیرا فاعل حقیقی این فعل اوست] و بدین لحاظ از آن صفت «رحیم»، به عنوان صفت فعل، برای واجب تعالی انتزاع می‌شود. دیگر صفات فعل نیز از همین قبیل است.

[۱۱] اراده‌ای که به واجب تعالی نسبت داده می‌شود نیز از مقام فعل انتزاع می‌گردد، یا از خود فعلی که در خارج تحقق می‌یابد - در این صورت آن فعل به

ترتیب اراده، ایجاب، وجوب، ایجاد و نهایتاً وجود می‌باشد - و یا از حضور علت تام فعل؛ چنان‌که هنگامی‌که فاعل را در حال فراهم کردن اسباب فعل به قصد انجام آن فعل مشاهده می‌کنیم، می‌گوییم: اراده فاعل به انجام آن فعل تعلق گرفته است.

[حاصل آن‌که به دو لحاظ می‌توان اراده را از فعل واجب تعالی انتزاع نمود.

نخست: بدین لحاظ که فعلی است که نه در اثر اجبار و الزام یک عامل بیرونی، بلکه با اختیار و رضایت واجب تعالی تحقق یافته و تحقق چنین فعلی از لوازم اراده به معنای حقیقی آن می‌باشد. بدین صورت وقتی عقل، فعل خداوند را در نظر گرفته و صدور آن را از روی علم و اختیار می‌بیند، از آن صفت اراده را انتزاع می‌کند. پس عقل از اصل تحقق آن فعل، مفهوم «وجود» و از این‌که وجود امکانی مأخوذ از غیر است، مفهوم «ایجاد» و از این‌که شیء تا واجب نگردد ایجاد نمی‌شود، مفهوم «وجوب» و از این‌که وجوب بالغیر مستند به علت می‌باشد، «ایجاب» را انتزاع می‌کند؛ و چون این ایجاب از روی رضایت و اختیار است نه اجبار و الزام، مفهوم «اراده» از آن انتزاع می‌گردد. با توجه به این تحلیل عقلی است که گفته می‌شود: واجب تعالی ابتدا فعل را اراده می‌کند؛ آن‌گاه آن را ایجاب می‌کند؛ پس فعل وجوب می‌یابد؛ آن‌گاه ایجاد می‌شود، پس موجود می‌گردد.

دوم: بدین لحاظ که علت تامه فعل حضور دارد. توضیح این‌که اراده نزد ما جزء اخیر علت تامه است؛ لذا با تحقق آن، فعل تحقق می‌یابد. بنابراین، یکی از لوازم اراده حضور علت تامه و تحقق آن می‌باشد و می‌توان با توجه به همین ملازمه، وصف اراده را انتزاع نمود.]

## في أنّ الواجب تعالى مبدء لكلّ ممكن موجود وهو المبحث المعنون عنه بشمول إرادته للأفعال

[١١] الذي حقّقته الأصول الماضية هو أنّ الأصل من كلّ شيء وجوده، وأنّ الموجود ينقسم إلى واجب بالذات وغيره، وأنّ ما سوى الواجب بالذات سواء كان جوهرًا أو عرضاً، وبعبارة أخرى: سواء كان ذاتاً أو صفةً أو فعلاً - له ماهيّة ممكنة بالذات متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، وأنّ ما شأنه ذلك يحتاج في تلبّسه بأحد الطرفين من الوجود والعدم إلى مرجّح يبيّن ذلك ويوجبه، وهو العلّة الموجبة، فما من موجود ممكن إلّا وهو محتاج في وجوده حدوداً وبقاءً إلى علّة توجب وجوده وتوجده واجبة بالذات أو منتهية إلى الواجب بالذات، وعلّة علّة الشيء علّة لذلك الشيء.

فما من شيء ممكن موجود سوى الواجب بالذات حتّى الأفعال الاختيارية إلّا وهو فعل الواجب بالذات معلول له بلا واسطة أو بواسطة أو وسائط.

[١٢] ومن طريق آخر: قد تبين في مباحث العلّة والمعلول أنّ وجود المعلول بالنسبة إلى العلّة وجودٌ رابطٌ غير مستقلّ متقومٌ بوجود العلّة، فالوجودات الإمكانية كائناتٌ ما كانت روابطٌ بالنسبة إلى وجود الواجب بالذات، غير مستقلةً منه، محاطةً له، بمعنى ما ليس بخارج. فما في الوجود إلّا ذات واحدة مستقلة، به تتقوم هذه الروابط وتستقلّ، فالذوات ومالها من الصفات والأفعال أفعال له.

فہو تعالیٰ فاعل قریب لكلّ فعل ولفاعله، وأمّا الاستقلال المترائی من كلّ علّة  
إمكانیۃ بالنسبة إلى معلولها فہو الاستقلال الواجبیّ الذی لاستقلال دونہ بالحقیقۃ.

[٣] ولا منافاة بین كونه تعالیٰ فاعلاً قریباً كما یفیدہ هذا البرهان و بین كونه فاعلاً  
بعیداً كما یفیدہ البرهان السابق المبنیّ علی ترتّب العلل وكون علّة علّة الشیء علّة لذلك  
الشیء، فإنّ لزوم البعد مقتضی اعتبار النفسیۃ لوجود ماہیات العلل والمعلولات علی ما  
یفیدہ النظر البدویّ، والقرب هو الذی یفیدہ النظر الدقیق.

[٤] ومن الواضح أنّ لاتدافع بین استناد الفعل إلى الفاعل الواجب بالذات والفاعل  
الذی هو موضوعه كالإنسان مثلاً، فإنّ الفاعلیۃ طولیۃ لا عرضیۃ.

وذهب جمع من المتكلّمین - وهم المعتزلة ومن تبعهم - إلى أنّ الأفعال الاختیاریۃ  
مخلوقة للإنسان، لیس للواجب تعالیٰ فیہا شأن، بل الذی له أنّ یقدر الإنسان علی  
الفعل، بأن یخلق له الأسباب التي یقدر بها علی الفعل، كالقوى والجوارح التي یتوصل  
بها إلى الفعل باختیاره الذی یصحّ له الفعل والترك. فله أنّ یترك الفعل ولو أرادہ  
الواجب، وأن یأتی بالفعل ولو كرهه الواجب، ولا ضئع للواجب فی فعله.

علی أنّ الفعل لو كان مخلوقاً للواجب تعالیٰ كان هو الفاعل له دون الإنسان، فلم یكن  
معنی لتكلیفه بالأمر والنهی ولا للوعد والوعید، ولا لاستحقاق الثواب والعقاب علی  
الطاعة والمعصیۃ ولا فعل ولا ترك للإنسان. علی أنّ كونه تعالیٰ فاعلاً للأفعال  
الاختیاریۃ - وفيہا أنواع القبائح والشرور كالکفر والجحود وأقسام المعاصی والذنوب -  
ینافی تنزّه ساحۃ العظمتہ والكبریاء عمّا لا یلیق بها.

[٥] ویدفعہ أنّ الأفعال الاختیاریۃ أمور مہکنۃ، وضرورة العقل قاضیۃ أنّ الماہیۃ  
الممكنۃ متساویۃ النسبۃ إلى الوجود والعدم، لاتخرج من حاقّ الوسط إلى أحد الطرفين  
إلاً بمرجح یوجب لها ذلك وهو العلّة الموجبۃ، والفاعل من العلل، ولا معنی لتساوي  
نسبۃ الفاعل التامّ الفاعلیۃ التي معہ بقیۃ أجزاء العلّة التامّة إلى الفعل والترك، بل هو  
موجب للفعل، وهذا الوجوب الغیریّ منتہی إلى الواجب بالذات، فہو العلّة الأولى للفعل.

والعلة الأولى علة للمعلول الأخير، لأنَّ علةَ علةٍ الشيء علةٌ لذلك الشيء. فهذه أصول ثابتة مبيّنة في الأبحاث السابقة.

والاستفاد منها أنَّ للفعل نسبةً إلى الواجب تعالى بالإيجاد، وإلى الإنسان مثلاً بأنّه فاعل مسخّر هو في عين عليّته معلول، وفاعليّة الواجب تعالى في طول فاعليّة الإنسان لا في عرضه حتّى تتدافعا ولا تجتمعا.

[٦] وأمّا تعلق الإرادة الواجبيّة بالفعل مع كون الإنسان مختاراً فيه فإنّما تعلّقت الإرادة الواجبيّة بأن يفعل الإنسان باختياره فعلاً كذا وكذا، لا بالفعل من غير تقيّد بالاختيار، فلا يلغو الاختيار ولا يبطل أثر الإرادة الإنسانيّة.

على أنَّ خروج الأفعال الاختيارية عن سعة القدرة الواجبيّة حتّى يريد فلا يكون ويكره فيكون، تقييدٌ في القدرة المطلقة التي هي عين ذات الواجب، والبرهان يدفعه.

على أنَّ البرهان قائم على أنَّ الإيجاد وجعل الوجود خاصّة للواجب تعالى لاشريك له فيه. ونعم ما قال صدر المتألمين رحمته الله في مثل المقام: «و لا شبهة في أنَّ مذهب من جعل أفراد الناس كلّهم خالقين لأفعالهم مستقلّين في إيجادها أشنع من مذهب من جعل الأصنام والكواكب شفاعة عند الله»، انتهى (ج ٦، ص ٣٧٠).

[٧] وأمّا قولهم: «إنَّ كون الفعل الاختياريّ مخلوقاً للواجب تعالى لا يجمع توجبه التكلّيف إلى الإنسان بالأمر والنهي ولا الوعد والوعيد على الفعل والترك. ولا استحقاق الثواب والعقاب، وليس له فعل ولا هو فاعل».

فيدفعه أنّه إنّما يتمّ لو كان انتساب الفعل إلى الواجب تعالى لا يجمع انتسابه إلى الإنسان. وقد عرفت أنَّ الفاعليّة طويّة، وللفعل انتساب إلى الواجب بالفعل بمعنى الإيجاد، وإلى الإنسان السخّار بمعنى قيام العرض بموضوعه.

[٨] وأمّا قولهم: إنّ كون أفعال الإنسان الاختيارية مخلوقةً للواجب تعالى وفيها أنواع الشرور والمعاصي والقبائح ينافي طهارة ساحته تعالى عن كلّ نقص وشين.

فيدفعه أنَّ الشرور الموجودة في العالم على ما سيّضح ليست إلّا أموراً فيها خير كثير

وشرُّ قليل، ودخول شرِّها القليل في الوجود بتبع خيرها الكثير، فالشرُّ مقصود بالقصد الثاني ولم يتعلق القصد الأول إلا بالخير.

على أنه سيَتضح أيضاً أن الوجود من حيث إنه وجود، خيرٌ لاغير، وإنما الشرور ملحقة ببعض الوجودات، فالذي يفيضه الواجب من الفعل وجوده الخير بذاته الطاهره في نفسه، وما يلزمه من النقص والعدم لوازمٌ تميّزه في وجوده، والتميّزات الوجودية لولاها لفسد نظام الوجود، فكان في ترك الشرِّ القليل بطلان الخير الكثير الذي في أجزاء النظام.

[٩] وذهب جمع آخر من المتكلمين - وهو الأشاعرة ومن تبعهم - إلى أن كل ما هو موجود غير الواجب بالذات من ذات أو صفة أو فعل فهو بإرادة الواجب بالذات من غير واسطة، فالكلُّ أفعاله، وهو الفاعل، لاغير.

ولازم ذلك أولاً ارتفاع العلّة والمعلوليّة من بين الأشياء وكون استتباع الأسباب للمسيّبات لمجرد العادة، أي إن عادة الله جرت على الإتيان بالمسيّبات عقيب الأسباب، من غير تأثير من الأسباب في المسيّبات ولا توقّف من المسيّبات على الأسباب. وثانياً كون الأفعال التي تعدّ أفعالاً اختيارية أفعالاً جبرية لا تأثير لإرادة فواعلها ولا اختيارهم فيها.

[١٠] ويدفعه أن انتساب الفعل إلى الواجب تعالى بالإيجاد لاينافي انتسابه إلى غيره من الوسائط والانتساب طولّي لا عرضي، كما تقدّم توضيحه، وحقيقة وساطة الوسائط ترجع إلى تقيد وجود المسبّب بقيود مخصّصة لوجوده، فإن ارتباط الموجودات بعضها ببعض عرضاً وطولاً يجعل الجميع واحداً يتقيد بعض أجزائه ببعض في وجوده، بإفاضة واحد منها إنمّا يتم بإفاضة الكلّ، فليست الإفاضة إلا واحدة ينال كل منها ما في وسعه أن يناله.

[١١] وأما إنكار العلّة والمعلوليّة بين الأشياء، فيكفي في دفعه ما تقدّم في مرحلة العلّة والمعلول من البرهان على ذلك. على أنه لو لم يكن بين الأشياء شيء من رابطة

التأثير والتأثر وكان ما نجده منها بين الأشياء باطلاً للاحقيقة له، لم يكن لنا سبيل إلى اثبات فاعل لها وراءها، وهو الواجب الفاعل للكل.

[١٢] وأما القول بالجبر وإنكار الاختيار في الأفعال بتقريب أن فاعلية الواجب بالذات وتعلق إرادته بالفعل المسمى اختياريًا يجعل الفعل واجب التحقق ضروري الوقوع، ولا معنى لكون الفعل الضروري الوجود اختياريًا للإنسان، له أن يفعل ويتركه، ولا لكون إرادته مؤثرة في الفعل.

يدفعه أن فاعليته تعالى طولية لاتناني فاعلية غيره أيضاً. إذا كانت طولية، وإرادته إنما تعلقت بالفعل بوصف أنه اختياري، فأراد أن يفعل الإنسان باختياره وإرادته فعلاً كذا وكذا، فالفعل الاختياري واجب التحقق بوصف أنه اختياري.

[١٣] واستدل بعضهم على الجبر في الأفعال بأن فعل المعصية معلوم للواجب تعالى، فهو واجب التحقق ضروري الوقوع، إذ لو لم يقع كان علمه جهلاً، وهو محال، فالفعل ضروري، ولا يجمع ضرورة الوقوع الاختيارية الفعل.

ويعارضه أن فعل المعصية معلوم للواجب تعالى بخصوصية وقوعه، وهو أنه صادر عن الإنسان باختياره، فهو بخصوصية كونه اختياريًا واجب التحقق ضروري الوقوع، إذ لو لم يقع كان علمه تعالى جهلاً، وهو محال، فالفعل بما أنه اختياري ضروري التحقق.

#### [١٤] تنبيه

استدلّهم على الجبر في الأفعال بتعلق علم الواجب تعالى بها وتعيين، وقوعها بذلك استناداً منهم في الحقيقة إلى القضاء العلمي الذي يحتم ما يتعلق به من الأمور، وأما الإرادة التي هي صفة ثبوتية زائدة على الذات عندهم فإنهم لا يرونها مبدءً للفعل موجباً له، زعماً منهم أن وجوب الفعل يجعل الفاعل موجباً (بفتح الجيم) والواجب تعالى فاعل مختار، بل شأن الإرادة أن يرجع الفعل بالأولوية من غير وجوب، فلإرادة أن تُخصّص أي طرف من طرفي الفعل تعلقت به.



وهذه آراءٌ سخيصةٌ تبيّن بطلانها بما تقدّم بيانه من الأصول الماضية. فالوجوب الذي يلحق المعلولَ وجوبٌ غيريّ منتزِع من وجوده الذي أفاضته علته، وهو أثرها، فلو عاد هذا الوجوب وأثر في العلةَ بجعلها موجبةً في فاعليته لزم كون المتأخر وجوداً من حيث هو متأخراً متقدماً على المتقدم وجوداً من حيث هو متقدّم، وهو محال.

[١٥] على أن الفاعل المختار لو عاد موجبا (بافتح) بسبب وجوب الفعل لم يكن في ذلك فرق بين أن يستند وجوب المعلول إلى علم سابق وقضاء متقدّم أو إلى إيجاب الفاعل للفعل الذي هو مفاد قولنا: الشيء ما لم يجب لم يوجد.

وأيضاً قد ظهر ممّا تقدّم أن الترجيح بالأولوية مرجعه إلى عدم حاجة الممكن في تعيين أحد طرفي الوجود والعدم إلى المرجح لبقاء الطرف المرجوح على حدّ الجواز مع وجود الأولوية في الطرف الراجع، وعدم انقطاع السؤال بـ «لِمَ» بعد.

وأيضاً الترجيح بالإرادة مع فرض استواء نسبتها إلى طرفي الفعل والترك مرجعه إلى عدم الحاجة إلى المرجح.

## واجب تعالی مبدأ هر موجود ممکن است

[۱] مطالب این فصل در دیگر کتاب‌های فلسفی تحت عنوان «فراگیر بودن اراده واجب نسبت به افعال» مطرح شده است. [در این فصل دو برهان برای اثبات شمول و فراگیری قدرت واجب تعالی اقامه می‌شود و این دو برهان، همان دو برهانی است که در فصل هشتم از مرحله هشتم تحت عنوان: «فی أنه لا مؤثر فی الوجود بحقیقة معنی الكلمة الا الله سبحانه» آورده شد.

اما هدف اصلی انعقاد این فصل و تکرار آن دو برهان، اثبات شمول و فراگیری قدرت واجب تعالی نسبت به افعال اختیاری و نفی جبر و تفویض و نقد و بررسی شبهات قائلان به جبر و تفویض از متکلمان اشعری و معتزلی می‌باشد و چون غالب فلاسفه و متکلمان اراده را مقوم قدرت می‌دانند و حریف ما در این بحث می‌پندارد شمول اراده خداوند در مورد افعال اختیاری مستلزم جبر است،<sup>۱</sup> این بحث را تحت عنوان «شمول اراده واجب تعالی نسبت به افعال» آورده‌اند.<sup>۲</sup>

۱. این ملازمه را هم اشعری می‌پذیرد و هم معتزلی، با این تفاوت که اشعری شمول اراده واجب تعالی را می‌پذیرد و به لازم آن نیز تن می‌دهد، اما معتزلی دست از شمول اراده واجب برمی‌دارد و بدین طریق از لزوم جبر تقصی می‌جوید.

۲. شایان ذکر است که مؤلف اوجهی، در بدایة الحکمة مطالب این فصل را تحت عنوان «قدرته تعالی» آورده است.

### برهان اول بر فراگیر بودن قدرت واجب تعالی

از بحث‌های گذشته به دست آمد که: ۱- جنبه اصل هر موجودی همان وجود اوست. ۲- موجود یا واجب بالذات است و یا غیر واجب بالذات. ۳- غیر واجب بالذات، خواه جوهر باشد و خواه عرض - و به دیگر سخن: خواه ذات باشد و خواه صفت و یا فعل<sup>۱</sup> - دارای ماهیت بوده و ممکن بالذات می‌باشد؛ یعنی نسبتش به وجود و عدم یک سان است [و خود به خود نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم]. ۴- آن چه نسبتش به وجود و عدم یک سان است، برای اتصاف به هر یک از دو طرف وجود و یا عدم نیازمند مرجحی است که به آن طرف، تعیین دهد و آن را واجب و ضروری گرداند. این مرجع همان علت تامه و موجه است.

در نتیجه: هر ممکنی در هستی خود، هم در حدوث و هم در بقا، نیازمند علتی است که آن را ایجاد کند و آن علت یا خود واجب بالذات است و یا سرانجام به واجب بالذات می‌رسد، [زیرا در غیر این صورت دور و یا تسلسل لازم می‌آید، که هر دو محال است].

و با توجه به آن که «علت علت شیء، علت آن شیء به شمار می‌رود»<sup>۲</sup>، شباهت می‌شود که غیر از واجب، بالذات همه موجودات ممکن، حتی افعال اختیاری، مستقیماً و یا با یک یا چند واسطه، فعل واجب بالذات بوده و معلول او می‌باشد.

→ و این نشان می‌دهد که آن چه در این فصل می‌آید درباره عموم قدرت واجب تعالی است. اسناد مصباح در تعلیفه خود می‌گوید: «غرض اصلی در این فصل بیان چگونگی نسبت افعال اختیاری انسان به واجب تعالی و نحوه

تعلق اراده واجب به آن افعال و حل مسئله جبر و تفویض و امر بین الامرین است».

۱. تعبیر نخست بنابر اصطلاحات حکما و تعبیر دوم بنابر اصطلاحات متکلمان است.

۲. در این بحث نکیه بر همین مقدمه است و معتزله یا منکر آنند و یا به لوازم آن ملتزم نمی‌باشند

## [۲] برهان دوم

در بحث‌های «علت و معلول» روشن شد که وجود معلول عین ربط به وجود علت و وابسته به آن می‌باشد و هیچ استقلالی ندارد. بنابراین، وجودهای امکانی، هر چه باشند، عین ربط به وجود علت واجب بالذات بوده، استقلالی از او ندارند، بلکه محاط به او می‌باشند؛ بدین معنا که هستی آنها بیرون از هستی واجب تعالی نیست. پس در عالم هستی تنها یک ذات مستقل وجود دارد؛ ذاتی که به همه وجودهای رابط قوام و استقلال می‌دهد. بنابر این، ذوات ممکنات با همه صفات و افعالشان، جملگی افعال آن ذات یگانه می‌باشند، [چرا که همه، معلول او و عین ربط به او می‌باشند].

در نتیجه واجب تعالی فاعلی نزدیک هر فعل و فاعل آن فعل است. استقلالی که در علت‌های امکانی نسبت به معلولشان مشاهده می‌شود؛ همان استقلال واجبی است، که [در علت‌ها ظهور کرده و] در حقیقت هیچ استقلالی بدون آن در کار نیست.<sup>۱</sup>

[با توجه به برهان فوق، ذات انسان و صفات او، مانند مختار بودنش و نیز همه افعالش، از جمله اختیار فعل و ترجیح دادن آن، عین ربط به واجب تعالی است، چرا که ذات انسان هیچ استقلالی از خود ندارد، تافی نفسه صفت و بافعلی بر آن عارض شود.]  
گفتنی است که دو برهان یاد شده هیچ منافاتی با هم ندارند، اگر چه نتیجه برهان دوم آن است که واجب تعالی فاعل نزدیک و مباشر همه موجودات امکانی است، در حالی که برهان نخست مبتنی بر ترتیب سلسله علل است و این که علت علت شیء، علت آن شیء می‌باشد و این نتیجه از آن به دست می‌آید که واجب تعالی فاعل دور و با واسطه موجودات است، [به استثنای صادر نخستین که در هر حال واجب تعالی فاعل مباشر آن می‌باشد]. زیرا در برهان نخست برای وجود ماهیات علت‌ها و معلول‌ها،

۱. همان گونه که یادآور شدیم، این برهان همراه با برهان پیشین در فصل هشتم از مرحله هشتم آمده است و چون در آن جا توضیحات لازم و نیز فرقه‌های این دو برهان بیان شد، از تکرار آن در این جا خودداری کردیم.

نفسیت [= وجود فی نفسه] اعتبار می‌شود و این با آن چه در نگاه بدوی دانسته می‌شود، سازگار است، اما برهان دوم [برای وجودهای امکانی هیچ نفسیت و استقلال‌ی قائل نمی‌شود و آنها را وجودهای صرفاً فی غیره به شمار می‌آورد، که] نتیجه‌اش فاعل مباشر بودن واجب تعالی بوده و همان چیزی است که نظر دقیق بدان رهنمون می‌شود. [حاصل آن که: برهان نخست مبتنی بر یک برداشت سطحی از نحوه وجود ممکن و معلول است، اما برهان دوم مبتنی بر نظر دقیق و عمیق در حقیقت وجود معلول می‌باشد.]

[توضیح این که: تنافی عبارت است از: تقابل دو حکم در یک موضوع مشترک؛ مانند آن که گفته شود: حسن بیمار است و حسن بیمار نیست. چنین رابطه‌ای میان دو برهان مورد بحث برقرار نیست، زیرا در برهان دوم موضوع برهان اول نفی می‌شود، نه آن که با حفظ موضوع حکم آن نفی می‌شود. چون در برهان نخست حکم به ترتب و قرب و بُعد شده است و موضوع این حکم، نفسیت و استقلال است که در آن برهان برای وجود ماهیت اعتبار شده است، زیرا این برهان بر محور ماهیات استوار است و هر ماهیتی ممتاز و جدا از ماهیات دیگر است و لذا وجودش نیز جدا و منحاز از وجود دیگر ماهیات خواهد بود. پس در آن برای هر وجود منحازی استقلال اعتبار می‌گردد. در برهان دوم این ترتب و قرب و بُعد با حفظ نفسیت و استقلال برای وجود ماهیات نفی نشده، بلکه اصل نفسیت و استقلال از این وجودها سلب می‌گردد و در نتیجه موضوعی برای فرض قرب و بُعد میان علل باقی نمی‌ماند.]

#### [۴] عدم تنافی میان استناد فعل اختیاری به انسان و به واجب تعالی

روشن است که استناد فعل به واجب بالذات هیچ ناسازگاری و منافاتی با

۱. در این قسمت حقیقت «امر بن الامرین» با توجه به دو برهان گذشته، بیان می‌شود و سپس به تفصیل نظریه معتزله و اشاعره درباره افعال اختیاری مورد بررسی قرار می‌گیرد.

استنادش به فاعلی که موضوع آن است [یعنی فاعلی که مجرای فیض است، و فیض از طریق آن صادر می‌شود]؛ مانند انسان ندارد، چه فاعلیت واجب تعالی در طول فاعلیت موضوع فعل است، نه در عرض آن.

[توضیح این که: تأثیر چند علت در پیدایش یک پدیده، به چند صورت تصور می‌شود:

۱- چند علت با هم و در کنار یک دیگر تأثیر کنند؛ مانند این که اجتماع بذر و آب و حرارت و... موجب شکفتن بذر و رویدن گیاه می‌شود.

۲- هر یک از آنها متناوباً مؤثر باشد؛ به طوری که طول عمر پدیده بر تعداد آنها تقسیم شود و هر بخشی از آن، معلول یکی از عواملی باشد که به نوبت، تأثیر خود را می‌بخشند؛ چنان که چند موتور علی التناوب روشن شوند و موجب ادامه حرکت هواپیما گردند.

۳- تأثیر آنها مترتب بر یک دیگر باشد؛ چنان که در برخورد چند توپ با یک دیگر یا در تصادفات زنجیره‌ای ملاحظه می‌شود. نمونه دیگر آن تأثیر اراده انسان در حرکت دست و تأثیر دست در حرکت قلم و تأثیر قلم در پیدایش نوشته است.

۴- تأثیر مترتب چند عامل طولی؛ به گونه‌ای که وجود هر یک از آنها وابسته به وجود دیگری باشد. برخلاف فرض قبلی که وجود قلم، وابسته به وجود دست نبوده و وجود دست هم وابسته به اراده انسان نبود.

در همه این صورت‌ها اجتماع چند علت برای پیدایش معلول واحد، ممکن بلکه لازم است. و علیت واجب تعالی و انسان نسبت به افعال اختیاری انسان از همین قسم اخیر می‌باشد، زیرا وجود انسان و اراده او وابسته به واجب تعالی است. بنابراین، استناد وجود افعال اختیاری انسان به واجب تعالی منافاتی با استناد آنها به خود وی ندارد، چون این استنادها در طول یک دیگرند و تزامنی با هم ندارند. تنافی در جایی

است که دو علت هستی بخش، که در عرض هم و علی البذلک تأثیر می‌کنند؛ با یک دیگر جمع شوند؛ مانند فرض این که اراده واحدی از دو فاعل مرید سر بزنند، یا پدیده واحدی مستند به دو مجموعه علل (دو علت تامه) باشد.

به دیگر سخن: استناد فعل به فاعل انسانی در یک سطح است و استناد وجود آن به واجب تعالی در سطح بالاتری است که در آن سطح، وجود خود انسان و وجود ماده‌ای که کارش را روی آن انجام می‌دهد و وجود ابزارهایی که کار را به وسیله آنها انجام می‌دهد، همگی مستند به اوست.

از این جا دانسته می‌شود که: تأثیر اراده انسان به عنوان «جزء اخیر از علت تامه» در کار خودش منافاتی با استناد وجود همه اجزای علت تامه، به واجب تعالی ندارد و این خدای متعال است که وجود جهان و انسان و همه شئون وجودی او را در یک قدرت خود دارد و همواره به آنها وجود می‌بخشد و نو به نو آنها را می‌آفریند و هیچ موجودی در هیچ حالی و در هیچ زمانی بی‌نیاز از او نیست و استقلالی ندارد. بنابراین: کارهای اختیاری انسان نیز بی‌نیاز از خدای متعال و خارج از قلمرو اراده او نخواهد بود و همه صفات و ویژگی‌ها، حدود و مشخصات آنها نیز وابسته به تقدیر و قضای الهی می‌باشد و چنان نیست که یا باید مستند به اراده انسان باشند و یا مستند به اراده خدا، زیرا این دو اراده در عرض یک دیگر و مانعة الجمع نیستند و تأثیر آنها در تحقق کارها علی البذلک انجام نمی‌گیرد، بلکه اراده انسان مانند اصل وجودش وابسته به اراده الهی است و اراده واجب تعالی برای تحقق آن ضرورت دارد.<sup>[۱]</sup>

#### [۴] نظریه معتزله درباره افعال اختیاری انسان

گروهی از متکلمان، یعنی معتزله و پیروان ایشان، معتقدند افعال اختیاری انسان

۱. محمد تقی مصباح، آموزش عقاید، ج ۱، ص ۱۸۶ - ۱۸۴، (نقل با کمی تصرف).

آفریده خود انسان بوده و واجب تعالی مداخلیتی در صدور آن ندارد. کار واجب تعالی تنها آن است که انسان را بر فعل خودش قادر سازد؛ بدین صورت که اسباب و ابزاری که انسان با آن بر انجام فعل توانا می‌شود، برای او بیافریند، مانند نیروها و اعضای که انسان توسط آنها با اختیار خود فعل را انجام می‌دهد و این اختیار انسان است که فعل و ترک را برای او ممکن می‌سازد او تعیین هر یک از آن دو را منوط به گزینش او می‌کند.]

پس انسان می‌تواند فعل را، حتی در صورتی که واجب تعالی آن را بخواهد، ترک گوید و می‌تواند فعل را، حتی اگر واجب تعالی آن را ناخوش بدارد بیاورد و در یک کلمه: واجب تعالی دخالتی در فعل انسان ندارد.

افزون بر آن که: اگر فعل انسان آفریده واجب تعالی باشد، همو فاعل آن فعل خواهد بود نه انسان و در نتیجه مکلف ساختن آدمی به فعل و یا ترک، وعد و وعید و نیز سزاوار پاداش و کیفر شدن در قبال فرمان برداری و نافرمانی، همگی بوج و بی معنا خواهد بود، چرا که فعل و یا ترک هیچ کدام مربوط به انسان نیست و او نقشی در آن ندارد.

دلیل دیگر بر آن که واجب تعالی در افعال اختیاری آدمی نقشی ندارد [این که: افعال اختیاری آدمی در بردارنده انواع زشتی‌ها و شرور، مانند کفر و انکار حق و اقسام گناهان و نافرمانی‌ها است و از این رو، استناد افعال آدمی به واجب تعالی و

۱. از این تعبیر و نیز از عبارت، «و اما تعلق الإرادة الواجبة بالفعل...» که در پاسخ به معترزه آمده است، دانسته می‌شود، فقرة پیشین شامل یک استدلال بر نفی استناد فعل انسان به واجب تعالی است. اگر چه ظاهراً نشان نمی‌دهد، معترزه در این قسمت به اختیار انسان و غیر قابل جمع بودن آن با اراده واجب، برای اثبات مدعای خویش تمسک جست‌اند. شاهد دیگر بر این استنباط، کلام مؤلف در بداية الحکمة است، که هنگام نقل سخن معترزه می‌گوید: «افعال الانسان الاختيارية مخلوقة لنفس الانسان، لأنها منوطة باختياره، إن شاء فعل وإن لم يشاء لم يفعل؛ ولو كانت مخلوقة لله سبحانه مقدورة له، كان الانسان مجبراً على الفعل لا مختاراً فيه. فافعال الانسان الاختيارية خارجة عن تعلق القدرة، فالقدرة لا تعم كل شيء». (مرحله دوازدهم، فصل ششم).



فاعلیت او نسبت به آنها با نزاهت و پیراسته بودن ساحت عظمت و کبریایی خداوند از شرور و زشتی‌ها تاسازگار است.

### [۵] نقد و بررسی نظریه معتزله

در ردّ سخنان معتزله باید گفت: <sup>۱</sup> افعال اختیاری، اموری ممکن است و بداهت عقل حکم می‌کند که نسبت ماهیت ممکن به وجود و عدم یک سان است و ماهیت تنها در صورتی از این حدّ وسط بیرون رفته و به یکی از آن دو طرف منصف می‌شود که یک مرجح بیرونی، این خروج و اتصاف را برای آن واجب و لازم گرداند. این مرجح همان علت موجه است. از طرفی، فاعل خودش در زمره علل قرار دارد و معنا ندارد که فاعل تام، یعنی فاعلی که همه اجزای علت تامه را همراه دارد، نسبتش به فعل و ترک مساوی باشد، بلکه چنین فاعلی لزوماً به فعل، وجوب و ضرورت می‌دهد [و در نتیجه نسبتش به فعل، وجوب و نسبتش به ترک، امتناع است. و چون هر امر بالغیری به یک امر بالذات می‌رسد،] این وجوب غیری به واجب بالذات منتهی می‌گردد. بنابر این، واجب بالذات، علت نخستین فعل هر فاعلی است و علت نخستین، علت معلول اخیر نیز هست، چه علت علت شیء، علت آن شیء می‌باشد. اینها یک سری اصولی است که در بحث‌های پیشین ثابت و تبیین شده است.

نتیجه این اصول آن است که مثلاً فعل انسان، نسبتی به واجب تعالی دارد و آن این که واجب تعالی به آن وجود و هستی می‌بخشد و نسبتی به انسان دارد و آن این که انسان فاعل مستخر آن فعل می‌باشد؛ یعنی فاعلی است که در عین آن که علت فعل است، خودش معلول می‌باشد. هم چنین دانسته می‌شود که فاعلیت واجب تعالی در

۱. مؤلف ارجمند در ردّ کلام معتزله ابتدا با تکرار مضمون و محتوای پرهان نخست از دو پرهانی که در صدر این فصل گذشت، اسناد افعال اختیاری انسان به واجب تعالی را اثبات می‌کند و آن‌گاه تک ادله سه گانه‌ای را که در کلام ایشان برای اثبات مدعایشان آمده است، نقد می‌کند.

طول فاعلیت انسان است، نه در غرض آن، تا دافع یک دیگر باشند و با هم جمع نشوند.



[۶] و اما پاسخ این سخن که: «چگونه فعل اختیاری را انسان می‌تواند متعلق اراده واجب تعالی باشد» آن است که اراده واجب تعالی به این تعلق می‌گیرد که: «انسان با اختیار و خواست خودش افعال خاصی را انجام دهد» نه آن که اراده او به فعل به طور مطلق و بدون تقید به اختیار و خواست آدمی تعلق گرفته باشد. بنابراین، [با تعلق اراده واجب تعالی به فعل اختیاری انسان،] اختیار آدمی پیهوده نشده و اراده انسان بی اثر نمی‌گردد.

افزون بر آن که: بیرون بودن افعال اختیاری از گستره قدرت واجب تعالی - به گونه‌ای که آن چه اراده او بر انجامش تعلق گرفته، تحقق نیابد و آن چه اراده او بر ترکش تعلق گرفته، تحقق یابد - به معنای مقید بودن قدرت مطلق واجب تعالی، که عین ذات اوست، می‌باشد و برهانی [که برای اثبات مطلق بودن این قدرت و شمول فراگیری آن اقامه شد] آن را رد می‌کند.

علاوه بر آن که: برهان ما را به این نتیجه رهنمون می‌سازد که ایجاد و هستی بخشی ویژه واجب تعالی است و او را شریکی در این امر نیست. و چه نیکوست سخن صدر المتألهین در این بحث، آن جا که می‌گوید: «بی تردید عقیده کسانی که هر یک از مردم را خالق افعال خود دانسته و آنان را در به وجود آوردن افعالشان مستقل می‌پندارند، به مراتب زشت‌تر و قبیح‌تر از عقیده کسانی است که بت‌ها و ستارگان را شفیعان نزد پروردگار می‌دانند.»<sup>۱</sup> [و این به خاطر آن است که این عقیده، یعنی عقیده به تفویض و به خود و انهاده بودن انسان در کارهایش، مستلزم اعتقاد به شریک بودن

انسان با خدا در استقلال در فاعلیت است و استقلال در فاعلیت مستلزم استقلال در ذات است و با توحید ذاتی منافات دارد، چه رسد به توحید افعالی. [



**[۷] اشکال:** اگر فعل اختیاری، مخلوق و آفریده واجب تعالی باشد دیگر مکلف ساختن انسان با امر و نهی و وعد و وعید بر فعل و ترک و نیز سزاوار پاداش و کیفر شدن آدمی لغو و بی معنا خواهد بود، چرا که در این صورت آدمی فعلی ندارد و فاعل به شمار نمی‌رود.

**پاسخ:** این مطلب در صورتی تمام است که نسبت دادن فعل به واجب تعالی با نسبت دادن آن به انسان جمع نشدنی باشد. اما دانستیم که فاعلیت [واجب تعالی و انسان نسبت به افعال اختیاری] طولی<sup>۱</sup> است نه عرضی و فعل نسبتی به واجب تعالی دارد، که همان ایجاد است و نسبتی به انسان مختار دارد، که از قبیل قیام عرضی به موضوعش است. [مقصود آن است که افعال آدمی قائم به او است؛ مانند عرضی که قائم به موضوع خود می‌باشد. بنابراین، همان گونه که افعال هر نوعی به صورت نوعی آن مستند است، افعال آدمی نیز به او مستند می‌باشد، چرا که اعراض، معلول صورت‌های نوعی موضوع‌های خود هستند.]<sup>۲</sup>



**[۸] اشکال:** چون افعال اختیاری آدمی مشتمل بر انواع شری و گناهان و زشتی‌ها است، قول به این که این افعال، مخلوق و آفریده واجب تعالی است، با پیراسته بودن

۱. مقصود از «فاعلیت طولی» در این جا - چنان که از جمله پس از آن به دست می‌آید - آن است که واجب تعالی فاعل مفیض و هستی بخش است و انسان فاعل معد می‌باشد.

۲. البته باید توجه داشت که نحوه غلبت صورت موضوع برای اعراض قائم به آن، بنابر نظر سطحی، که مبنای برهان نخست است، بنحوه آن بنابر نظر دقیق و عمیق، که اساس برهان دوم است (مقصود در برهانی است که در آغاز این فصل بیان شد) فرق می‌کند، چه، بنابر نظر سطحی، صورت موضوع علت فاعلی و بنابر نظر عمیق علت معد می‌باشد.

ساحت او از هر گونه عیب و نقص ناسازگار است.

**پاسخ:** بنابر آن چه خواهد آمد، شروری که در عالم تحقق دارد اموری است که خیرشان بیش از شرشان است و موجود شدن شرّ اندکی این امور، به نفع تحقق یافتن خیر فراوانشان می باشد. بنابر این، ازاده واجب ثانیاً و بالتبع به شرّ تعلق می گیرد و مقصود اصلی و اوّلی فقط خیر است.

[این پاسخ مبتنی بر رأی ارسطو در مسئله شرّ است. بنابر نظر او، شرّ یک امر وجودی است، اما چون خیر عالم مادی بیش از شرّ آن است و از طرفی این شرّ لازمه آن خیر فراوان بوده و از آن انفکاک پذیر نیست، حکمت الهی اقتضای ایجاد آن را دارد. بنابر این، مقصود اصلی از ایجاد این عالم همان خیر فراوان است و شرّ مقصود ثانی و بالتبع می باشد.]

**پاسخ دیگری** که می توان به این سخن داد آن است که: در بحث های آینده روشن می شود که وجود، از آن جهت که وجود است، خیر محض است و شرور {اموری عدمی است که} به برخی موجودات ملحق می گردد؛ [بدین معنا که برخی از وجودها ناقص بوده و برخی از کمالاتی مناسب خود را ندارند و همین امر موجب می گردد که شرور از جنبه های عدمی و خلأهای وجودی آنها انتزاع شود.] بنابر این، فعلی که از واجب تعالی صادر می شود، وجودش خیر و ذاتش فی نفسه از هر شری پیرامسته است و نقص و عدمی که همراه آن است، لازمه تمیّز وجودی آن می باشد و اگر این تمیّزات وجودی نبوده، نظام هستی تباه می گشت. بنابر این، ترک این شرّ اندک مستلزم دست برداشتن از خیر فراوانی است که در اجزای این نظام تحقق دارد. [و رفع ید از خیر کثیر به خاطر شرّ اندکی که ملازم با آن است، برخلاف حکمت است.]

۱. این پاسخ بر نظر افلاطون در باب شرّ مبتنی است. او شرور و اموری عدمی می داند که از موجودات ناقص، از آن جهت که ناقص اند، انتزاع می شود؛ مانند کوری که از نبود بیناس و جهل که از نبود علم انتزاع می شود. بنابر این نظر، شرّ مقصود بالذات بوده و شرّ مقصود بالعرض می باشد، نه مقصود بالتبع.

## [۹] نظریه اشاعره

گروهی دیگر از متکلمان، یعنی اشاعره و پیروان ایشان، معتقدند هر موجودی غیر از واجب بالذات، اعم از ذات [مانند انسان]، صفت [مانند علم انسان] و فعل [مانند حرکت انسان]، مستقیماً با اراده واجب تعالی به وجود می‌آید، بدون آن که واسطه‌ای میان او و این موجودات متخلخل شود؛<sup>۱</sup> بنابراین، همه چیز فعل خداوند است و تنها او فاعل است.

لازمه این سخن آن است که اولاً: رابطه علیت و معلولیت میان اشیا به کلی سرچیده شود و آمدن مسببات در پی اسباب خود صرفاً به خاطر «عادت» باشد؛ یعنی دأب الهی بر این قرار گرفته است که مسببات را به دنبال اسباب ایجاد کند، بدون آن که اسباب تأثیری بر روی مسببات و یا مسببات توقفی بر اسباب داشته باشد.

ثانیاً: آن چه افعال اختیاری محسوب می‌شود، یک دسته افعال جبری است که اراده فاعل‌ها و اختیار ایشان، هیچ نحوه تأثیری در آن ندارد.

[خلاصه نظریه اشاعره در این مسئله آن است که با توجه به آیاتی نظیر: «ذَلِكُمُ اللَّهُ رَّبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ»<sup>۲</sup>، «قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ»<sup>۳</sup>، «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ»<sup>۴</sup>، «ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ

۱. فرق میان نظریه اشاعره با آن چه در صدر فعل ذیل برهان دوم به عنوان متقاضی نظر عمیق به آن اشاره شد، آن است که بنا بر نظریه اشاعره هر گونه واسطه‌ای نفی می‌شود، اعم از آن که مقبض وجود باشد یا شرط و یا معداً؛ بنا بر آن نظر عمیق که دیدگاه راسخین در علم است، تنها وساطت فاعل مقبض نفی می‌شود، نه شرط و معداً. طبق این نظر، انسان و سایر اسباب، شرایطی است که وجود افعال بر آن توقف دارد.

۲. انعام (۶) آیه ۱۰۲: این است خدای یکتا که پروردگار شما است. خدایی جز او نیست. آفریننده هر چیزی است.

۳. زمر (۳۹) آیه ۱۶: بگو: الله آفریننده هر چیزی است و او یگانه و قهار است.

۴. زمر (۳۹) آیه ۶۲: خدایت که آفریدگار هر چیزی است و او بر همه چیز وکیل است.

إِلَّا هُوَ»<sup>۱</sup> و «هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى»<sup>۲</sup>، خدای متعال فاعل همه موجودات است و آثار و افعال هر موجودی نیز بدون واسطه بدو مستند می‌باشد؛ بدین معنا که غیر خدای متعال چیزی در چیزی اثر نمی‌گذارد و کمترین دخالتی در وجودش ندارد. بنابراین، چیزی بر چیزی جز خدای متعال توقف ندارد و انسان، اگر چه قادر و مختار است، اما اراده و اختیار او نقشی در تحقق فعل ندارد. بلکه خدای متعال است که فعل را مقارن با اراده انسان ایجاد می‌کند؛ همان گونه که اراده را مقارن با شوق و شوق را مقارن با تصدیق به فایده به وجود می‌آورد. در حقیقت خداوند هر چه را ما اثر چیزی می‌نامیم، مقارن با مؤثر آن می‌آفریند.

در اصطلاح اشاعره، تقارن میان وجود فعل و اراده انسان، «کسب» نامیده می‌شود و می‌گویند: فعل، «مخلوق» خداوند و «مکسوب» انسان است. و همین «کسب»، مصحح پاداش و کیفر می‌باشد؛ چنان که خداوند می‌فرماید: «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ»<sup>۳</sup>. بنابراین، آن چه را ما سبب، فاعل و یا علت می‌نامیم، صرفاً یک عادت در نام‌گذاری است که از جریان عادت خداوند بر ایجاد برخی از اشبای مقارن با برخی دیگر، ناشی شده است. و اگر چه فاعل‌های عادی گوناگونند و بعضی مانند انسان، فاعل مختار به شمار می‌رود، اما افعال جبری است، زیرا اختیار فاعل هیچ گونه تأثیری در فعل او ندارد.<sup>۴</sup>

#### [۱۰] بررسی نظریه اشاعره

در ردّ اصل سخن اشاعره می‌گوییم: نسبت دادن فعل به واجب تعالی، به این

۱. غافر (۴۰) آیه ۶۲ این است خدای یکتا پروردگار شما، آفریدگار هر چیزی. خدایی جز او نیست.

۲. حشر (۵۹) آیه ۲۴: اوست خدایی که آفریدگار است، صورت بخش است، اسم‌های نیکو از آن اوست.

۳. بقره (۲) آیه ۲۸۶.

۴. بنابر این، اشاعره از سویی انسان را دارای اراده و اختیار می‌دانند و از سوی دیگر افعال او را جبری به شمار می‌آورند و قول به اختیار را با قول به جبر جمع کرده‌اند.

صورت که او ایجاد کننده فعل باشد، منافاتی با نسبت دادن فعل به وسایط ندارد؛ زیرا این انتساب - چنان که توضیحش گذشت - طولی است نه عرضی و حقیقت و ساطت این واسطه‌ها به این امر باز می‌گردد که وجود مسبب، مقید به اموری است که به وجود آن، تخصص و تشخیص می‌دهد. زیرا ارتباط موجودات با یک دیگر، خواه به نحو طولی و خواه به نحو عرضی، همه آنها را به صورت امر یگانه‌ای در می‌آورد که هستی اجزایش به یک دیگر قید می‌زند و خصوصیات و مشخصات آن را تعیین می‌کند. از این رو، ایجاد یکی از آنها جز با ایجاد این کل مرتبط میسر نیست، پس تنها یک افاضه و ایجاد است و هر شبی از آن فیض واحد به میزان ظرفیت خویش بهره‌مند می‌شود.

[توضیح این که: در مشاهده اشیا خارجی، اگر چه ابتدا چنین به نظر می‌رسد که هر موجودی مستقل و جدا از دیگر موجودات است و روابط میان آن‌ها اموری عارضی و بیرون از ذات آنها بوده و در تشکیل هویت و تشخیص آنها تأثیری ندارد و از این رو، گمان می‌شود یک شیء می‌تواند موقعیت زمانی و مکانی‌اش تغییر کند و در عین حال همان شیء باشد. اما با دقت نظر دانسته می‌شود که هویت و تشخیص هر شیء کاملاً وابسته به روابطی است که آن شیء با دیگر اشیا دارد؛ مثلاً هویت ویژه سعدی مروهون پدر و مادر خاص او، شرایط زمانی و مکانی‌ای که در آن بوده و خلاصه کلیه اموری است که وجود او را احاطه کرده و به نحوی مؤثر در او بوده است. این ارتباط به گونه‌ای است که ایجاد سعدی جز با ایجاد این امور امکان‌پذیر نیست. چه اگر برخی از این شرایط نباشد و امور دیگری جای آن را بگیرد، شخصی که به وجود می‌آید دیگر آن شخص مورد نظر نیست، بلکه هویت و تشخیص دیگری خواهد داشت. سعدی بودن سعدی به آن است که در همان شرایط و در ارتباط با همان امور باشد. از اینجا است که گفته می‌شود: هر شبی در این عالم جایگاه ویژه خود را دارد، که به هیچ وجه قابل تغییر و جابه جایی نیست، هم چون سلسله اعداد، که در آن هر

عددی موقعیت خاصی دارد و امکان ندارد مثلاً جای عدد پنج تغییر کند و در عین حال عدد پنج باقی بماند. پنج بودن پنج به آن است که قبل از شش و بعد از چهار باشد و این جزء ذات آن است.

بنابراین، ایجاد یک شیء ایجاد کل نظامی است که در ارتباط با آن شیء است و در حقیقت یک اراده و یک ایجاد است، بدون آن که کثرت و تدریجی در آن باشد. کثرت و تدریج تنها در ناحیه مستعلق اراده و ایجاد است. واجب تعالی هستی را افاضه می‌کند، و اسباب و علل حدود و قیود مسبب‌ها را تعیین می‌کنند. [

۱۱] و اما پاسخ مسئله انکار رابطه علیت و معلولیت میان اشیا با توجه به برهانی که در بحث علت و معلول برای اثبات این رابطه بیان شد، دانسته می‌شود و همان برهان برای رد این انکار کفایت می‌کند.<sup>۱</sup> افزون بر آن که: اگر میان اشیا هیچ‌گونه اثر گذاری و اثر پذیری نباشد و رابطه‌ای که ما میان اشیا می‌یابیم، پوچ و باطل بوده، بهره‌ای از واقعیت نداشته باشد، در این صورت راهی به سوی اثبات واجب تعالی به عنوان فاعل همه اشیا نخواهد بود. [زیرا اگر اموری چنین بدیهی حقیقی از واقعیت نداشته باشد، دیگر بدیهیات نیز قابل اعتماد نبوده و نمی‌توان آنها را کاشف از حقیقت دانست. در نتیجه نخواهیم توانست با تمسک به آن‌ها چیزی را، از جمله وجود واجب تعالی، اثبات کنیم.]



۱. ظاهراً نظر مؤلف به برهانی است که در فصل اول از مرحله هشتم برای اثبات قانون محلیت بیان شد. اما باید دانست که آن برهان پیش از این را ثابت نمی‌کند که هر مابیتی در وجود و عدم خود نیازمند غیر می‌باشد و اشاعه دیگر این امر نیستند. با این تفاوت که حدود، و املاک نیاز به علت می‌دانند نه امکان را. بلکه مدعی اند که تنها چیزی که اشیا در وجود خود نیازمند آنند و وجودشان بر آن توقف دارد، واجب تعالی است. آری، اگر قاعده: «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» را نیز به آن برهان ضمیمه کنیم، نتیجه مطلوب به دست می‌آید و ثابت می‌شود که استناد به واسطه همه اشیا به واجب تعالی صحیح نیست.



[۱۲] چنان که گذشت، اشاعره قائل به جبرند و مختار بودن انسان در افعال را انکار می‌کنند. ایشان در بیان مذهب خویش می‌گویند: فاعلیت واجب بالذات و تعلّق ارادة او به فعلی که فعل اختیاری نامیده می‌شود، تحقق و وقوع آن فعل را قطعی و ضروری می‌گرداند و معنا ندارد انسان در فعلی که وقوعش حتمی است اختیاری داشته باشد و انجام دادن و ندادنش، هر دو برای او روا باشد؛ هم چنین معنا ندارد ارادة او در چنین فعلی مؤثر باشد.

پاسخ این سخن آن است که: فاعلیت واجب تعالی طولی است نه عرضی؛ از این رو، با فاعلیت دیگر اشیا، در صورتی که در طول فاعلیت واجب تعالی باشد، منافاتی ندارد. از طرفی، ارادة واجب تعالی به فعل با این ویژگی که یک فعل اختیاری باشد، تعلّق گرفته است. یعنی خداوند اراده کرده است که انسان با اراده و اختیار خود چنین و چنان کند. پس آن چه وقوعش قطعی و ضروری است همان «فعل اختیاری» با وصف اختیاری بودنش است. [و این قطعیت و ضرورت نه تنها با اختیار منافات ندارد، بلکه مؤکد آن است. چه اگر انسان در فعل خود اختیار نداشته باشد و فعل به طور جبری از او صادر شود، خواسته واجب تعالی تحقق نیافته و ارادة او نافذ نبوده است. تعالی الله عن ذلک علواً کبیراً.]



[۱۳] بعضی از اشاعره برای اثبات جبری بودن افعال، چنین استدلال کرده‌اند: واجب تعالی علم به ارتکاب گناه دارد؛ بنابراین، ارتکاب آن گناه قطعی و ضروری می‌باشد. چرا که اگر آن گناه تحقق نیابد، علم واجب جهل خواهد بود و این محال است. در نتیجه، تحقق فعل قطعی است و قطعی بودن وقوع فعل مانع اختیاری بودن

۱. البته - همان گونه که قبلاً گفتیم - اشاعره انسان را دارای اراده و اختیار می‌دانند، اما می‌گویند این اراده و اختیار اولاً: خودش مخلوق جبری و بی واسطه خداوند است و ثانیاً: هیچ تأثیری در فعل انسان ندارد. بازگشت این سخن در رافع به نفی قدرت انتخاب و اختیار می‌باشد.

آن می‌باشد.<sup>۱</sup>

[چنان که در دو بیتی منسوب به خیام آمده است:

من می‌خورم و هر که چون من اهل بود

می‌خوردن من نزد خیرد سهل بود

می‌خوردن من حق ز ازل می‌دانست

گر می‌خورم علم خدا جهل بود]

در پاسخ به این استدلال باید گفت:<sup>۲</sup> از تکاب گناه با همه ویژگی‌هایش معلوم

واجب تعالی است و از جمله ویژگی‌هایش آن است که با اختیار از انسان سر می‌زند.

بنابر این، تحقق گناه با ویژگی اختیاری بودنش، لازم و قطعی می‌باشد، زیرا اگر با این

ویژگی واقع نشود علم واجب تعالی جهل خواهد بود و این محال است. بنابر این،

تحقق فعل با وصف اختیاری بودن، حتمی است. [نه به طور مطلق.]

#### [۱۴] یادآوری

اشاعره آن جا که برای اثبات جبری بودن افعال، به علم واجب تعالی و ضرورت

تحقق متعلق آن علم استدلال می‌کنند، در واقع به «قضای علمی» تمسک می‌جویند، که

متعلق خود را ضروری و قطعی می‌گرداند، نه به «اراده» چه، اراده نزد ایشان یکی

صفت ثبوتی زاید بر ذات است که مبدأ فعل نبوده و ضرورت و وجوب به فعل

نمی‌دهد، زیرا به گمان ایشان ضروری بودن فعل باعث موجب بودن فاعل و مجبور

بودن او می‌شود، در حالی که واجب تعالی فاعل مختار است. کار اراده تنها این است

۱. این استدلال اختصاصی به گناه و معصیت ندارد. اگر چه مستدل در پی اثبات جبری بودن خصوص گناهان است. چرا که همان گونه که واجب تعالی از وقوع گناهان آگاه است، به طاعات نیز علم دارد.

۲. این پاسخ از راه «معارضه» است؛ چنان که در متن آمده است: «و يعارضه یعنی دلیلی است در برابر دلیل خصم. توضیح این که برای ابطال یک دلیل دو گونه می‌توان عمل کرد: یکی آن که مغالطه در آن دلیل را روشن ساخت و اشکال را حل نمود و دوم این که در برابر دلیل خصم، دلیل دیگری اقامه کرد که نتیجه مخالف آن را بدهد.

که اولویت به فعل بدهد، بی آن که تحققش را ضروری گرداند. بنابراین، اراده به هر طرف تعلق بگیرد. آن را معین می‌کند، [ولی وجوب و ضرورتی را در پی ندارد].

اما این نظریه‌ها کلاً بی پایه است و اصولی که پیش از این به اثبات رسید، بطلان آن را آشکار می‌سازد. چون وجوبی که معلول بدان متعسف می‌شود، وجوب غیری است و این وجوب از وجودی که علت افاضه می‌کند، انتزاع می‌گردد و اثر آن علت می‌باشد. حال اگر این وجوب برگردد و علت را در فاعلیتش موجب و مجبور سازد و بدین طریق در آن اثر گذارد، لازم می‌آید وجود متأخر [= معلول]، از آن جهت که متأخر است، بر وجود متقدم [= علت]، از آن جهت که متقدم است پیشی باید و این محال است.

[۱۵] افزون بر آن که: اگر فاعل مختار به واسطه وجوب فعل، موجب و مجبور می‌گردد، فرقی نمی‌کند که وجوب فعل، مستند به علم پیشین و قضای ازلی باشد، یا آن که مستند به ایجاب فعل باشد که مفاد جمله: «شیء تا واجب نگردد موجب نمی‌شود» است. [پس انکسار قاعده: «شیء تا واجب نگردد موجود نمی‌شود»، معضلی را نمی‌گشاید و قول به این که تعلق اراده به فعل آن را واجب و ضروری نمی‌گرداند، مشکلی را حل نمی‌کند و همان اشکالی که اشاعره بر فلاسفه می‌گیرند، بر خودشان نیز وارد می‌گردد. چه ایشان تحقق افعال را آن گونه که متعلق قضای ازلی الهی است، ضروری و قطعی می‌دانند و می‌پندارند ضروری بودن فعل مانع از اختیاری بودن آن می‌باشد].

هم چنین در بحث‌های پیشین روشن شد که اکتفا به اولویت در ترجیح وجود یا عدم ممکن، به این مطلب باز می‌گردد که ممکن برای تعیین یافتن وجود و یا عدمش نیازی به مرجع ندارد، زیرا با اولویت یافتن یک طرف، تحقق طرف دیگر هم چنان جایز و روا می‌باشد و سؤال «چرا» هنوز باقی خواهد بود؛ [مثلاً اگر وجود «الف» بر عدمش اولویت یابد، ولی ضروری و قطعی نشود، عدم «الف» هم چنان که جایز

خواهد بود. پس اگر «الف» در عین حال که عدمش جایز است، موجود گردد، این سؤال جا دارد که: چرا «الف» موجود شد؟ این سؤال همان سؤال از علت است و قائلان به اولویت پاسخی در برابر آن ندارند، جز آن که بگویند: «خود به خود»؛ و این به معنای آن است که ممکن نهائماً برای تعین وجود و یا عدمش، نیاز به مرجع ندارد و یکی از طرفین می‌تواند خود به خود برای آن تعین یابد؛ و چون تعین خود به خود یک طرف فی الجمله پذیرفته شد، حصول اولویت و عدم حصول آن فرقی در مسئله به وجود نخواهد آورد؛ یعنی بدون آن که علتی در کار باشد تا به یک طرف اولویت دهد، آن طرف می‌تواند خود به خود تعین یابد.]

هم چنین از آن جا که نسبت به اراده به فعل و ترک مساوی است، بازگشت قول به مرجع بودن اراده به آن است که ممکن اساساً نیازی به مرجع ندارد. [یعنی چون اشاعره اراده را ضرورت بخش و تعین دهنده به یک طرف نمی‌دانند، در واقع نسبت آن را به هر یک از فعل و ترک مساوی می‌دانند و صرف اولویت دادن به یک طرف، این نسبت را تغییر نمی‌دهد. حال اگر بگوییم: همین اراده یک طرف را ترجیح می‌دهد و آن را متعین می‌سازد، نیاز به مرجع را انکار کرده‌ایم. چون مرجع در صورتی مرجع است که یک طرف را قطعی و ضروری سازد و اگر چنین نکند وجود و عدمش فرقی در مسئله ایجاد نخواهد کرد. پس اگر ممکن، با بودن عاملی که به آن فقط اولویت می‌دهد، تحقق یابد، بدون آن نیز می‌تواند تحقق یابد؛ یعنی نیازمند مرجع نمی‌باشد.]

## في حياته تعالى

[١] الحياة فيما عندنا من أقسام الحيوان كون الشيء بحيث يُدرك ويُفعل والإدراك العامّ في الحيوان كلّهُ هو الإدراك الحسّي الزائد عن الذات، والفعل فعل محدود عن علم به وإدراك. فالعلم والقدرة من لوازم الحياة، وليساً بها، لأنّنا نجوّز مفارقة العلم للحياة، وكذا مفارقة القدرة للحياة في بعض الأحيان.

[٢] فالحياة التي في الحيوان مبدء وجوديّ يترتّب عليه العلم والقدرة. وإذا كان الشيء الذي له علمٌ وقدرة زائدان على ذاته حيّاً، وحياته كمالاً وجوديّاً له، فمن كان علمه وقدرته عين ذاته وله كلّ كمال. وكلّ الكمال، فهو أحقُّ بأن يسمّى حيّاً، وهو الواجب بالذات تعالى. فهو تعالى حيٌّ بذاته وحياته كونه بحيث يعلم ويسقدر، وعلمه بكلّ شيء من ذاته، وقدرته مبدئيته لكلّ شيء سواه بذاته.

## حیات واجب تعالی

[۱] [واژه حیات (=زنده بودن) دو اطلاق دارد:

- ۱- این که شیء به گونه‌ای باشد که رشد و نمو داشته، تغذیه و تولید مثل کند. این معنای حیات که بر گیاه و حیوان هر دو اطلاق می‌شود، مستلزم نقص و نیازمندی است، چه لازمه رشد و نمو آن است که موجود رشد یابنده، در آغاز فاقد کمالی باشد و در اثر عوامل بیرونی تغییراتی در آن پدید آید و تدریجاً به کمال جدیدی دست یابد.
- ۲- این که شیء به گونه‌ای باشد که بداند و با اختیار خود کار انجام دهد. این معنای حیات، مفهومی کمالی است و هر چند مصادیق امکانی آن، توأم با نقص‌ها و محدودیت‌هایی است، اما می‌توان برای آن مرتبه‌ای نامتناهی در نظر گرفت که هیچ نقص و محدودیت و نیازی نداشته باشد.]

حیات نزد ما، که از انواع حیوان هستیم، عبارت است از این که: «شیء به گونه‌ای باشد که بداند و [با اختیار خود] کار انجام دهد». [یعنی حیات همان مبذئیت برای ادراک و فعل و به تعبیر دیگر: مبذئیت برای علم و قدرت است.]<sup>۱</sup> و ادراک عامی که

۱. چنان که در «دایة‌الحکمة آمده است: «الحی عندنا و هو: الإدراک الفعالة فالتحیة مبدأ الادراک و الفعل، ای مبدأ العلم و القدرة، اوامر بلازمه العلم و القدرة» (ص ۱۶۹). از این حادثه می‌شود تفکک حیات از علم و یا فعل

همه انواع حیوان آن را واجدند، همان ادراک حسی است که زاید بر ذات می باشد. [اما ادراک عقلی ویژه انسان است و ادراک خیالی و وهمی، اگر چه در برخی حیوانات وجود دارد، اما دلیلی بر عمومیت آن در همه حیوانات در دست نیست.<sup>۱</sup>] و فعلی که از حیوان سر می زند، فعلی محدود از روی علم و آگاهی است.

علم و قدرت از لوازم حیات اند - [یعنی اموری هستند که بدون حیات تحقق نمی یابند] - نه آن که خود حیات باشند، زیرا ممکن است که گاهی با وجود حیات، علم و یا قدرت نباشد؛ [مانند کسی که برای عمل جراحی او را بی هوش کرده اند. شاهد دیگر بر این که مفهوم حیات با مفهوم علم و قدرت مغایرت دارد آن است که حیات، مفهومی نفسی و فاقد هر گونه اضافه‌ای است، برخلاف مفهوم علم و قدرت که اضافه‌ای به متعلق خود (معلوم و مقدور علیه) دارد و از مفاهیم ذات‌الاضافه به شمار می رود].

[۲] بنابراین، حیات در حیوان یک مبدأ وجودی است که علم و قدرت بر آن مترتب می شود.

و هر گاه موجودی که دارای علم و قدرت زاید بر ذات است «حی» (= زنده) بوده و حیاتش کمال وجودی برای آن به شمار می رود، پس موجودی که علم و قدرتش عین ذاتش بوده و «هر کمال و همه کمال»<sup>۲</sup> را واجد می باشد، به نام «حی» سزاوارتر خواهد

۱. هیچ معذوری در پی ندارد. چه مبدأ بودن شيء برای یک چیز مستلزم آن نیست که آن چیز پیوسته تحقق داشته باشد. به دیگر سخن: حیات، کمالی است که اگر کسی بدان متصف باشد شأنت ادراک و فعل اختیاری خواهد داشت، خواه بالفعل ادراکی داشته باشد و فعل اختیاری از وی سرزند، یا نه.

۲. البته علاوه بر ادراک حسی، ادراک حضوری حیوان به نفس و حالات نفسانی اش نیز یک ادراک عام است و همه حیوانات واجد آنند.

۳. تعبیر «هر کمال» (کل کمال) بیانگر آن است که واجب تعالی هر نوع کمالی را دارد و به هر صفت کمالی متصف می باشد و تعبیر «همه کمال» (کل الکمال) بیانگر آن است که هر نوع کمال از کمالات واجب تعالی تمام آن نوع کمال است، نه بعضی آن. یعنی علم او، همه علم است و قدرت او همه قدرت است و به همین ترتیب.

بود و این موجود همان واجب تعالی است. بنابراین، واجب تعالی ذاتاً حئی است؛ یعنی به گونه‌ای است که علم و قدرت دارد. او ذاتاً علم به همه چیز دارد و قدرتش همان مبدئیت ذاتی‌اش نسبت به همه موجودات است.<sup>۱</sup>

---

۱. شایان ذکر است که حیات به معنای مبدأ بودن برای علم و قدرت، لازمه وجود غیر مادی است و اگر چه حیات به موجودات مادی جاندار نسبت داده می‌شود، در حقیقت صفت روح آنهاست و بدانشان در اثر تعلق روح، منصف به آن می‌گردد. به دیگر سخن: همان‌گونه که امتداد، لازمه وجود جسمانی است، حیات نیز لازمه وجود مجرد (غیر جسمانی) است. با توجه به این مطلب، دلیل دیگری بر حیات الهی به دست می‌آید و آن این که: ذات مقدس الهی مجرد و غیر جسمانی است و هر موجود مجردی ذاتاً دارای حیات است. پس خدای متعال هم ذاتاً دارای حیات می‌باشد.



## في الإرادة والكلام

[١] عدوُّهما في المشهور من الصفات الذاتيّة للواجب تعالى. أمّا الإرادة فقد تقدّم القول فيها في البحث عن القدرة. وأما الكلام فقد قيل: إنّ الكلام في عرفنا لفظ دالّ بالدلالة الوضعيّة على ما في الضمير. فهو موجود اعتباريّ يدلّ عند العارف بالوضع بدلالة وضعيّة اعتباريّة على ما في ذهن المتكلّم، ولذلك يُعدّ وجوداً لفظيّاً للمعنى الذهنيّ اعتباراً، كما يعدّ المعنى الذهنيّ وجوداً ذهنيّاً ومصادقه الخارجيّ وجوداً خارجيّاً للشيء.

[٢] فلو كان هناك موجود حقيقيّ دالّ على شيء دلالةً حقيقيّةً غير اعتباريّة كالأثر الدالّ على المؤثر والمعلول الدالّ بما فيه من الكمال الوجوديّ على ما في علّته من الكمال بنحوٍ أعلى وأشرف، كان أحقّ بأن يسمّى كلاماً، لأصالته وجودها وقوّة دلالتها. ولو كان هناك موجود بسيط الذات من كلّ وجه، له كلّ كمال في الوجود بنحوٍ أعلى وأشرف، يكشف بتفاصيل صفاته التي هي عين ذاته المقدّسة عن إجمال ذاته كالواجب تعالى، فهو كلام يدلّ بذاته على ذاته والإجمال فيه عين التفصيل.

[٣] أقول: فيه تحليل الكلام وإرجاع حقيقة معناه إلى نحوٍ من معنى القدرة. فلا ضرورة تدعو إلى إفراذه من القدرة. على أنّ جميع المعاني الوجوديّة وإن كانت متوغّلة في الماديّة محفوفةً بالأعدام والنقائص يمكن أن تعود بالتحليل وحذف النقائص

والأعدام إلى صفة من صفاته الذاتية.

[۴] فإن قلت: هذا جارٍ في السمع والبصر، فهما وجهان من وجود العلم مع أنهما أفرادا من القدرة، وعُداً صفتين من الصفات الذاتية. قلت: ذلك لورودهما في الكتاب والسنة، وأما الكلام فلم يرد منه في الكتاب الكريم إلا ما كان صفةً للفعل.

## اراده و کلام

[۱] اراده و کلام، بنابر مشهور، از صفات ذاتی واجب تعالی محسوب می‌شود. پیش از این در بحث قدرت، درباره «اراده» سخن رفت. [گفتیم: اراده یک مفهوم ماهوی است و از کیفیات نفسانی به شمار می‌رود؛ از این رو، نمی‌توان آن را صفت ذاتی واجب تعالی دانست. بلکه با توسعه دادن در معنای اراده و تعمیمش به لوازم معنای حقیقی، می‌توان آن را به عنوان یک صفت فعلی برای واجب تعالی، از مقام فعل انتزاع نمود.]

اما در مورد «کلام» گفته‌اند: کلام در میان ما انسان‌ها لفظی است که با دلالت وضعی<sup>۱</sup> و قراردادی بر آن چه در ضمیر می‌گذرد، دلالت دارد. بنابر این، کلام، یک «موجود اعتباری» است که نزد شخص آشنا و عالم به وضع، با دلالت وضعی و قراردادی، بر آن چه در ذهن متکلم می‌گذرد، دلالت دارد. به همین دلیل، کلام وجود

۱. چنان که در کتاب‌های منطقی آمده است، «دلالت» عبارت است از آن که شیء به گونه‌ای باشد که از علم به آن، علم به چیز دیگر حاصل شود. و آن به حکم استقرا بر سه قسم است: ۱- دلالت عقلی؛ یعنی دلالتی که سبب آن عقل باشد؛ مانند دلالت دود بر آتش و دلالت مصنوع بر صانع. ۲- دلالت طبیعی؛ یعنی دلالت آثار خارجی بدن بر حالات طبیعی یا نفسانی؛ مانند دلالت سرعت ضربان نبض بر تب. ۳- دلالت وضعی و آن دلالتی است که سبب آن وضع و قرارداد باشد؛ به این معنا که چیزی را علامت و نشانه چیز دیگر قرار داده باشند.

لفظی معنا اعتبار می‌شود؛ همان گونه که معنای ذهنی [واقعاً، نه اعتباراً] وجود ذهنی شیء و مصداق خارجی آن، وجود خارجی شیء می‌باشد.

[توضیح این که: کلام در عرف ما همان «لفظ موضوع» است؛ یعنی لفظی که برای معنایی وضع شده است و چون وضع یک رابطه اعتباری و قراردادی است که میان لفظ و معنا برقرار می‌شود، کلام از آن جهت که مشتمل بر این امر اعتباری است، خود موجودی اعتباری به شمار می‌رود. به دیگر سخن: کلام، از آن جهت که یک لفظ است، وجودی حقیقی دارد و از کیفیات محسوس و با کیفیات نفسانی محسوب می‌شود، اما از جهت ارتباطش با معنا، یک موجود اعتباری است؛ یعنی وجود لفظ اعتباراً وجود معناست؛ مثلاً لفظ میز وجودش همان وجود میز است، اما اعتباراً نه حقیقتاً؛ برخلاف صورت ذهنی میز و یا میز خارجی، که وجود هر دو، وجود حقیقی میز می‌باشد.<sup>۱</sup>

[۲] پس اگر موجودی حقیقی را در نظر بگیریم که دلالت حقیقی بر چیزی داشته باشد، نه دلالت اعتباری، در این صورت آن موجود به طریق اولی «کلام» خواهد بود و این نام برای او سزاوارتر از لفظی است که دلالتش اعتباری می‌باشد، چرا که وجودش اصیل و دلالتش قوی است؛ مانند: اثر که بر مؤثر دلالت دارد و معلول که با کمال وجودی خود، کمال والای و شریف‌تر علت را نشان می‌دهد.<sup>۲</sup>

حال اگر موجودی مانند واجب تعالی را در نظر بگیریم که ذاتش از هر جهت

۱. از توضیح بالا دانسته می‌شود که وقتی می‌گوییم: «کلام یک موجود اعتباری است» مقصود آن است که در ارتباط با معنا و نسبت به معنا اعتباری است، نه فی حدّ نفسه؛ چنان که مؤلف ارجمند در تعلیقه بر اسفار می‌گوید: «و به یظهر ان اللفظ وجود اعتباری لمعناه، و ان التكلم ایجاد اعتباری للمعنى الذى فى ضمير المتكلم، ليستدل به السامع العالم بالوضع على المعنى المقصود. واعتباريته من جهة اعتبارية الدلالة.» (اسفار، ج ۷، تعلیقه ص ۳-۴).

۲. آن چه از ظاهر این بیان مستفاد می‌شود آن است که کلام را به عنوان صفت فعل می‌توان از افعال واجب تعالی انتزاع نمود، چه هر یک از مخلوقات حاکی از کمالات خالق و آفریدگار خود هستند و از این رو خودشان، کلام بوده و خالق آنها، متكلم می‌باشد.

بسيط است و همه کمالات وجودی را به نحو والا تر و شریف تر واجد می باشد؛ به گونه ای که صفات تفصیلی اش، که عین ذات پاک اوست، پرده از ذات بسيط و نهانش برمی گیرد و آن را نشان می دهد، در این صورت آن موجود «کلام» خواهد بود، چه ذاتش بر ذاتش دلالت دارد و اجمال در ذات او عین تفصیل است. [حاصل آن که: چون وجود واجب تعالی بسيط محض است و حقیقت بسيط در مرتبه ذات خود واجد همه صفات کمالی است، در نتیجه تفصیل صفات کمالی واجب، کاشف از اجمال ذات او می باشد. به دیگر سخن: مقام اسماء و صفات (= مقام احدیت) بر ذات واحد بسيط (= مقام احدیت) دلالت دارد و چون این صفات، عین ذات واجب تعالی است، خداوند در مرتبه ذات، متکلم می باشد، چه کلام او عین ذات اوست.]



[۳] در این بیانی که نقل شد «کلام» مورد تحلیل قرار گرفته و حقیقت معنای آن به حالت خاصی از معنای «قدرت» ارجاع داده شده است. لذا لزومی ندارد که آن را به عنوان وصفی جدا از قدرت در نظر بگیریم. افزون بر آن که: همه معانی وجودی را، اگر چه آغشته به مادیت و توأم با عدم ها و نقص ها باشد، می توان با تحلیل و پیراستن نقص ها و عدم ها از آن، به یکی از صفات ثبوتی و ذاتی باز گرداند. [و در نتیجه باید همه این معانی را در زمره صفات ذاتی واجب تعالی قرار داد و این نتیجه قابل التزام نیست.]

[لازم به ذکر است که در آن چه نقل شد، دو بیان برای اثبات اتصاف واجب تعالی به صفت «کلام» آمده است. ظاهر بیان نخست آن است که «کلام»، بر فعل واجب تعالی، به اعتبار دلالت آن بر کمالات آن وجود مقدس، قابل اطلاق است. در نتیجه: «کلام» صفت فعلی واجب تعالی خواهد بود و چیزی بیش از این در آن بیان نیامده و معنای «کلام» نیز به «قدرت» ارجاع داده نشده است. مگر آن که برای توجیه صفت ذاتی بودن «کلام» مقدمه دیگری به آن بیان ضمیمه شود و آن این که: حقیقت تکلم عبارت است

از: «قدرت بر آگاه کردن غیر از آن چه در ضمیر است». در این صورت حقیقت معنای «کلام» به «قدرت» ارجاع می‌شود.<sup>۱</sup>

اما بیان دوم حاصلش آن است که واجب تعالی با اسماء و صفاتش دلالت بر ذاتش می‌کند و به این اعتبار اسماء و صفات الهی «کلام»، و ذات او «متکلم» می‌باشد. در این بیان کلام به عنوان یک وصف ذاتی برای واجب تعالی اثبات شده است، اما معنای «کلام» به «قدرت» ارجاع نشده است. لذا اشکال مؤلف بزرگوار ظاهراً وارد نیست.]



[۴] ممکن است اعتراض شود که: اشکال یاد شده اختصاصی به «کلام» ندارد، بلکه شامل «سمع» و «بصر» نیز می‌شود. چه «سمع» و «بصر» در حقیقت دو نحوه از علم واجب تعالی است، با آن که متکلمان و فلاسفه آن دو را جدا از «قدرت» در شمار صفات ذاتی آورده‌اند.

در پاسخ می‌گوییم: این بدان خاطر است که «سمع» و «بصر» در کتاب و سنت به عنوان وصف ذاتی خدای متعال آمده است، برخلاف «کلام» که چیز به عنوان صفت فعلی، در کتاب و سنت ذکر از آن نرفته است [مانند آیه شریفه: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾<sup>۲</sup> و آیه: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلَّمْتُهُ﴾<sup>۳</sup>].

۱. مؤلف ارجستند در تعلیق خود بر استفاد می‌گوید: «وفی قوله صفة نفسية مؤثرة، اسيرة الى ارجاع معنى الكلام وهو بظاهرة صفة فعلية متأخرة عن الذات - الى الصفة الذاتية التي هي عين الذات: وذلك بتفسير التکلم بكون الذات بحسب بزرگوار فی الخبر باعلامه ما فی ضمیره، فرجع بالحقیقة الى الجبارة الذاتية التي هي القدرة، و هي عين الذات». (استفاد، ج ۷، تعلیق ص ۲-۳).

۲. نساء (۴) آیه ۱۶۴.

۳. نور (۲۴) آیه ۱۶.

## في العناية الإلهية بخلقه وأنّ النظام الكونيّ في غاية ما يمكن من الحسن والإتقان

- [١] الفاعل العلميّ الذي تعلمه دخلُ في تمام عليّته الموجبة إذا كان ناقصاً في نفسه مستكملاً بفعله فهو بحيث كلّما قويت الحاجة إلى الكمال الذي يتوخّاه بفعله زاد اهتمامه بالفعل، وأمّعن في إتيان الفعل بحيث يتضمّن جميع الخصوصيّات الممكنة للعاقل في إتقان صنعه واستقصاء منافعه، بخلاف ما لو كان الكمال المطلوب بالفعل حقيراً غير ضروريّ عند الفاعل جائز الإهمال في منافعه، وهذا المعنى هو المسمّى بالعناية.
- [٢] والواجب تعالى غنيّ الذات له كلّ كمال في الوجود، فلا يستكمل بشيء من فعله، وكلّ موجود فعله ولا غاية له في أفعاله خارجة من ذاته. لكن لما كان له علم ذاتيّ بكلّ شيء ممكن يستقرّ فيه، وعلمه الذي هو عين ذاته علّة لما سواه، فيقع فعله على ما علم من غير إهمال في شيء ممّا علم من خصوصيّاته، والكلّ معلوم، فله تعالى عناية بخلقه.
- [٣] والمشهود من النظام العامّ الجاري في الخلق والنظام الخاصّ الجاري في كلّ نوع والنظم والترتيب الذي هو مستقرّ في أشخاص الأنواع يصدّق ذلك، فإذا تأملنا في شيء من ذلك وجدنا مصالح ومنافع في خلقه تقضي منها عجباً، وكلّما أمعنا وتعمقنا فيه بدت لنا منافع جديدة وروابط عجيبة تدهش اللب، وتكشف عن دقة الأمر وإتقان الصنع.
- [٤] وما تقدّم من البيان جارٍ في العلل العالية والعقول المجردة التي ذواتها تامّة.

ووجوداتها كاملة منزّهة عن القوّة والاستعداد، فليس صدور أفعالها منها لغرض وغاية تعود إليها من أفعالها ولم تكن حاصلة لها قبل الفعل، لغرض تمام ذاتها. فغايتها في فعلها ذاتها التي هي أطلال لذات الواجب تعالى، وبالحقيقة غايتها في فعلها الواجب عزّ اسمه.

[٥] ويظهر ممّا تقدّم أن النظام الجاري في الخلقة أتقن نظام وأحكمه، لأنّه رقيقة العلم الذي لاسبيل للضعف والفتور إليه بوجه من الوجوه.

توضيحه أنّ عوالم الوجود الكلّية - على ما سبقت إليها الإشارة - ثلاثة عوالم لارابع لها عقلاً، فإنّها إمّا وجود فيه وصمة القوّة والاستعداد، لاجتماع كمالاته الأولى والثانوية الممكنة في أوّل كينونته، وإمّا وجود تجتمع كمالاته الأولى والثانوية الممكنة في أوّل كينونته، فلا يتصوّر فيه طرود شيء من الكمال بعد ما لم يكن الأوّل عالم المادّة والقوّة، والثاني إمّا أن يكون مجرداً من المادّة دون آثارها من كيف وكم وسائر الأعراض الطارئة للأجسام الماديّة، وإمّا أن يكون عارياً من المادّة وآثار المادّة جميعاً. والأوّل عالم المثال، والثاني عالم العقل.

فالعوالم الكلّية ثلاثة، وهي مترتبة من حيث شدة الوجود وضعفه، وهو ترتّب طولّي بالعلّة والمعلولة، فمرتبة الوجود العقليّ معلولة للواجب تعالى بلا واسطة، وعلّة متوسطة لما دونها من المثال، ومرتبة المثال معلولة للعقل وعلّة لمرتبة السادة و الصادّات، وقد تقدّمت إلى ذلك إشارة وسيجيء توضيحه.

[٦] فمرتبة الوجود العقليّ أعلى مراتب الوجود الإمكانيّ وأقربها من الواجب تعالى، و النوع العقليّ منحصر في فرد، فالوجود العقليّ بما له من النظام ظلّ للنظام الربانيّ الذي في العالم الربوبيّ الذي فيه كلّ جمال وكمال. فالنظام العقليّ أحسن نظام ممكن وأتقنه، ثمّ النظام المثاليّ الذي هو ظلّ للنظام العقليّ، ثمّ النظام الماديّ الذي هو ظلّ للمثال. فالنظام العالميّ العامّ أحسن نظام ممكن وأتقنه.



## عنایت الهی به خلق و این که نظام هستی بهترین و استوارترین نظام ممکن است

[۱] تحلیل معنای «عنایت»: فاعلی که از روی علم و آگاهی کار می‌کند و بدون علم به یک فعل علّیش نسبت به آن فعل تام نبوده و آن فعل را ایجاب نمی‌کند، اگر خودش ناقص باشد و به واسطه فعلش استکمال یابد. در این صورت هرگاه نیازش به کمالی که از فعلش می‌جوید، قوی و شدید باشد، اهتمامش بدان فعل افزون گشته، نسبت به انجام آن فعل امعان و توجه کافی مبذول خواهد داشت و آن را به گونه‌ای می‌آورد که همه ویژگی‌هایی را که در استوار ساختن و فراهم آوردن همه منافع آن فعل می‌توان لحاظ نمود، در برداشته باشد؛ برخلاف فاعلی که کمال مترتب بر فعل را کوچک و غیر ضروری می‌بیند و نتایج حاصل از فعل برایش بی‌اهمیت و قابل اغماض می‌باشد. این معنا را «عنایت» می‌نامند.

[از تحلیل فوق دانسته می‌شود که «عنایت» عبارت است از: «اهتمام فاعل به فعلش تا آن فعل را به نیکوترین وجه تحقق دهد.» از این جا معلوم می‌شود فوam عنایت به سه امر است: ۱- فاعلیت یا سببیت. ۲- علم فاعل به فعل. ۳- محبوب بودن فعل نزد فاعل یا رضایت فاعل از فعل. البته باید توجه داشت که محبوب بودن فعل نزد فاعل در موجوداتی چون حیوان و انسان که با فعل خویش نیازهای وجودی خود را برطرف

می‌سازند و بدین وسیله به کمالات ثانوی خود دست می‌یابند، به خاطر منافاتی است که از فعل عایدش می‌گردد، اما در مجرد تام و از جمله واجب تعالی، که ذاتاً همه کمالات ممکن الحصول برایش حاصل است، حبّ به فعل، به تبع حبّ به ذات است و - چنان که در فصل یازده از مرحله هشتم گذشت - غایت مجرد تام ذات خودش است و منافع موجودات مآدون برای او مقصود بالتبع می‌باشد. ]

## ۱۲] اثبات عنایت واجب تعالی به خلق با برهان لمی<sup>۱</sup>

ذات واجب تعالی غنی و واجد همه کمالات وجودی است و از این رو، با فعل خود استمکال نمی‌یابد. همه موجودات فعل واجب تعالی است و غایت او در به وجود آوردن موجودات، همان ذاتش است. اما از آن جا که او در مرتبه ذات، به هر شیء ممکن که «در او جای دارد»<sup>۲</sup> عالم است و علم او که عین ذاتش است، عکس دیگر موجودات می‌باشد، لذا فعل او همان گونه که معلوم او است، تحقق می‌یابد، بی آن که هیچ ویژگی‌ای از آن مورد اهمال قرار گرفته باشد و این در حالی است که علم الهی همه چیز را در بر می‌گیرد. بنابر این، واجب تعالی عنایت به خلق خود دارد.

۱. دو برهانی که در این جا نقل می‌شود، هم چنان که عنایت واجب تعالی را ثابت می‌کند، ائقان و احکام افرینش الهی را نیز تبیین می‌کند. چه ائقان صنع و احسن بودن نظام هستی، لازمه لایتنک عنایت واجب تعالی به خلق است.

۲. درباره جمله «مستقر فیه» سه احتمال وجود دارد:

الف - این که ضمیر «فیه» به واجب تعالی برگردد و مقصود آن باشد که همه وجودهای ممکن، چون رابط و فی غیره‌اند، در وجود واجب تعالی بوده و محاط به او می‌باشند.

ب - این که ضمیر «فیه» به «وجود» برگردد؛ یعنی واجب تعالی به هر موجود ممکن که در دار هستی تحقق دارد، آگاه است.

ج - این که جمله «مستقر فیه» صفت برای «علم» باشد، نه برای «شیء»؛ ضمیر «فیه» به واجب تعالی برگردد، که در این صورت، مقصود آن است که علم واجب تعالی به ممکنات در ذاتش مستقر است و عین میزان قوت این احتمالات نزد نگارنده به ترتیب ذکر آنهاست.

## چند نکته

۱- از مقایسه‌ تعریفی که در فصل دوازدهم برای «عنایت» بیان شد، با تحلیلی که در این فصل درباره‌ مفهوم «عنایت» ارائه شد، دانسته می‌شود که «عنایت» در این دو فصل دارای دو اصطلاح متفاوت است: در اصطلاح نخست، عنایت آن است که: «صورت علمی، علت ایجاد کننده‌ معلوم باشد»<sup>۱</sup> و در اصطلاح دوم، که در این فصل مورد نظر است، سه امر در آن معتبر می‌باشد: ۱- فاعلیت. ۲- علم فاعل. ۳- حبّ و رضایت فاعل به فعل. کلام مؤلف در این فصل، اگر چه به این امر تصریح ندارد، اما در تعلیقه‌ بر اسفار به آن تصریح می‌کند.<sup>۲</sup>

۲- در استدلالی که برای اثبات عنایت واجب تعالی گذشت، تنها به علم واجب تعالی و فاعلیت او نسبت به مخلوقات توجه شده است، اما حبّ و رضای او به فعل، مورد نظر قرار نگرفته است.<sup>۳</sup>

۱. این تعریفی است که مؤلف ارجمند در فصل دوازدهم برای عنایت ذکر کرده است، اما سخن ایشان در تعلیقه‌ بر اسفار، ج ۶، ص ۲۹۱ در مثل این مقام، متفاوت است. در آن جا می‌گوید: «علم عنایی همان علم فاعل به غایت فعلش است و برای اثبات علم عنایی واجب تعالی باید به وجوب تفرز غایت هر فعل نزد فاعل آن فعل و این که غایت واجب تعالی در افعالش همان ذاتش است، تمسک جست».

۲. در آن جا در مقام تلخیص سخن صدرالمعالمین می‌گوید: «مفهوم عنایت سه چیز را شامل می‌شود: ۱- علم سببیت. ۲- وضایت» (اسفار، ج ۷، ص ۵۶). آن گاه تحلیلی را شبیه آن چه در آغاز این فصل آورده‌اند، ارائه می‌دهند. گفتنی است برخی از معاصران برای ارجاع اصطلاح دوم به همان اصطلاح نخست گفته است: «عنایت عبارت است از علم به احسن بودن فعل؛ به گونه‌ای که موجب اهتمام فاعل به آن و صدورش از آن به نحو احسن گردد». اما این تکلفی است که کلمات بزرگان این فن بر آن مساعدت نمی‌کند. شیخ الرئیس در تعلیقات، ص ۱۵۷ می‌گوید: «العناية هي ان الاول خير، عاقل لذاته، عاشق لذاته، مبدأ لغيره، فهو مطلوب ذاته، وكل ما يمدد عنه يكون المطلوب فيه الخير الذي هو ذاته». این تعریف به وضوح با تعریفی که در فصل نهم از معط ششم اشارت، آمده متفاوت می‌باشد.

۳. کلام مؤلف ارجمند در تعلیقه‌ بر اسفار، ج ۷، ص ۱۵۷ نقیصه را ندارد، آن جا که می‌گوید: «والله سبحانه له علم بكل شیء، علی ما هو علیه، من غیر ان یوته او ینیره قیاس و نحوه». و هو السبب الاعلی لکل ذی سبب، و مسببته ملائمة لذاته، فله عناية بالاشیاء».

۳- عنایت در معنای نخست آن، بر علم ذاتی واجب تعالی منطبق می‌شود و بنابر این، عین ذات او بوده و از صفات ذاتی واجب تعالی به شمار می‌رود. اما عنایت در معنای دومش، از صفات فعلی واجب تعالی محسوب می‌شود، زیرا رضای به فعل به معنای ملائمت بودن فعل با فاعل است و در نتیجه صفتی است که از مقام فعل انتزاع می‌شود، مگر آن که این ملائمت را به یک حیثیت ذاتی ارجاع دهیم، که در این صورت از صفات ذات خواهد بود؛ مانند آن که در تعریف عنایت بگوییم: «هنایت آن است که ذات، عالم به اشیا و سبب آن باشد؛ به گونه‌ای که مسبباتش با آن ملائم باشد.»<sup>۱</sup>

### [۳] اثبات عنایت واجب تعالی با برهان اثباتی

نظم و نظام فراگیر و حاکم بر همه موجودات و نظام ویژه‌ای که در هر یک از انواع جاری است و نیز نظم و ترتیبی که در تک تک افراد هر نوع مشاهده می‌شود، عنایت واجب تعالی به خلق را تأیید و تصدیق می‌کند. اگر در هر یک از این امور با تأمل بنگریم، مصالح و منافع را در آفرینش خواهیم یافت که شگفتی برانگیز است و هر چه دقیق‌تر و عمیق‌تر بنگریم به آثار و فواید تازه و روابط شگفتی دست می‌یابیم که آدمی را حیران و سرگردان کرد و دقت هر چه بیشتر آفرینش و استواری آن را نمایان می‌سازد.



[۴] آن چه گفتیم اختصاص به واجب تعالی ندارد و در مورد علل عالی و عقول مجرد نیز صادق است، چه ذات آنها تام و وجودشان کامل و منزّه از قوه و استعداد می‌باشد؛ از این رو، صدور فعل از آنها برای آن نیست که به واسطه فعل به کمالی که ندارند دست یابند، چون ذاتشان تام بوده و هر کمال ممکن الحصولی را از آغاز

واجبند. غایت و غرض این مجردات در فعلشان ذات خودشان است که سایه ذات واجب تعالی می‌باشد و در حقیقت غایت آنها در فعلشان واجب عز اسمه است [چرا که او غایت همه غایات است].<sup>۱</sup>

### [۵] نظام حاکم بر هستی استوارترین نظام است

از آن چه گذشت روشن می‌شود که نظام حاکم بر آفرینش، استوارترین نظام است و از اتقان کامل برخوردار می‌باشد، چه این نظام جلوه و رقیقه علم ذاتی واجب تعالی است که ضعف و نارسایی را هرگز بدان راهی نیست.

توضیح این که: عوالم کلی هستی - چنان که پیش از این اشاره شد - سه قسم است و این حصر عقلی است و قسم چهارم برای آن نمی‌توان تصور نمود. زیرا وجود شیء [از دو حال بیرون نیست]: یا متبوع به قوه و استعداد است؛ یعنی به گونه‌ای است که همه کمالات اولی و کمالات ثانوی ممکن الحصول از آغاز وجودش برایش حاصل نیست [، بلکه در اثر حرکت جوهری و عرضی به تدریج بدین کمالات دست می‌یابد] و یا آن وجود به گونه‌ای است که همه کمالات اولی و ثانوی ممکن الحصول را در آغاز آفرینشش واجد می‌باشد و لذا امکان ندارد کمالاتی را نداشته باشد و سپس آن را به دست آورد. شق اول، عالم ماده و قوه را تشکیل می‌دهد.

و اما شق دوم [خود بر دو قسم می‌باشد، زیرا] یا از ماده مجرد است، 'اما آثار ماده را - مانند: کیف، کم و دیگر اعراضی که ملحق به جسم مادی می‌شود - واجد می‌باشد و یا هم از ماده و هم از آثار ماده مبرا و مجرد می‌باشد. قسم نخست، عالم مثال و قسم دوم، عالم عقل را تشکیل می‌دهد.

بنابراین، عوالم کلی هستی سه عالم است و این سه عالم از جهت شدت و ضعف

وجود بر یک دیگر ترتب دارند و ترتب میان آنها طولی است، که از رابطه علیت و معلولیت میان آنها ناشی می‌شود؛ بدین صورت که: مرتبه وجود عقلی، مستقیماً و بدون واسطه، معلول واجب تعالی است و خودش واسطه در آفرینش عالم مادون، یعنی عالم مثال، می‌باشد. مرتبه مثال، معلول عقل و علت مرتبه ماده و مادیات می‌باشد. این مطلب پیش از این<sup>۱</sup> مورد اشارت قرار گرفت و توضیحش در مباحث آینده خواهد آمد.<sup>۲</sup>

[۶] از این جا دانسته می‌شود که مرتبه وجود عقلی برترین مراتب وجود امکانی و نزدیک‌ترین آن به واجب تعالی است و نوع عقلی [چون مجرد از ماده است] یک فرد بیشتر ندارد. نظام حاکم بر مرتبه وجود عقلی سایه و جلوه نظام ربانی است که در عالم ربوبی - یعنی عالمی که همه زیبایی‌ها و کمالات را در بر دارد - مستقر است. بنابر این، نظام عقلی نیکوترین نظام ممکن و استوارترین آن است و در مرتبه بعد نظام مثالی قرار دارد که سایه و جلوه نظام عقلی است و به دنبال آن نظام مادی است، که سایه عالم مثال می‌باشد. در نتیجه، نظام فراگیر عالم نیکوترین نظام ممکن و استوارترین آن است.

[حاصل آن که: همان طور که عالم عقلی هیچ نقصی ندارد و آن گونه است که در علم واجب تعالی تحقق دارد، عالم مثال نیز نسبت به مرتبه خودش نقصی ندارد و تمام کمالات لازم در آن مرتبه را دارا می‌باشد چون پرتو و جلوه عالم عقلی است. نقص‌ها و کمبودهایی که در این عالم وجود دارد، به خاطر آن است که این عالم معلول عالم عقلی است و طبعاً ضعیف‌تر از آن خواهد بود؛ این ضعف اجتناب‌ناپذیر بوده و رفعش ناممکن است. این ضعف لازمه وجود این مرتبه است و اگر این ضعف نباشد این عالم همان عالم عقلی خواهد بود؛ نه عالم مثال. پس یا عالم مثال نباید ایجاد شود

۱. در فصل سوم از مرحله یازدهم.

۲. در فصل نوزدهم.

که این خلاف فیاضیت مطلقه واجب تعالی است و یا باید ایجاد شود و در این صورت توأم با همین ضعف ما خواهد بود، که لازمه مرتبه وجودی آن است اما بیش از این، ضعف و نقصی در آن نیست، چرا که طبق نظام بالاتر است و جلوه و شماعی از آن می باشد. همین سخن در مورد عالم مادی نیز می آید. پس چون هر کدام از عوالم وجود، پرتو عالم بالاتر است، تا برسد به عالم عقلی، که پرتو علم الهی است و این علم عین ذات واجب تعالی است که منبع همه کمالات می باشد؛ از این رو نظام هستی نیکوترین و بهترین نظام است.<sup>۱</sup>

۱. بر این مدعا برهان دیگری نیز می توان اقامه کرد و آن این که: اگر نظامی برتر از نظام موجود جهان متصور و ممکن باشد و یافت نشود، به وجود نیامدن آن یا بر اثر آن است که مبدأ عالم به آن نظام برتر علم ندارد یا این که بر فرض علم به آن، قدرت ندارد که آن را بیافریند؛ یا بر فرض علم و قدرت، مانعی مانند «بخل» در بین است که نمی گذارد فیض نظام احسن صادر گردد و چون علم و قدرت و بخشش مبدأ جهان نامحدود است، بنابراین، هیچ مانعی از قبیل جهل یا عجز یا بخل در بین نخواهد بود. بنابراین، نظامی برتر از نظام موجود ممکن نیست.

## في الخير والشرّ ودخول الشرّ في القضاء الإلهيّ

[١] الخير ما يطلبه ويقصده ويحبّه كلّ شيء ويتوجّه إليه كلّ شيء بطبعه، وإذا تردّد الأمر بين أشياء فالمختار خيرها فلا يكون إلّا كمالاً وجوديّاً يتوقّف عليه وجود الشيء كالعلة بالنسبة إلى معلولها، أو كمالاً أولاً هو وجود الشيء بنفسه، أو كمالاً ثانياً يستكمل الشيء به ويزول به عنه نقص، والشرّ يقابله، فهو عدم ذات أو عدم كمال ذات.

[٢] والدليل على أنّ الشرّ عدم ذات أو عدم كمال ذات أنّ الشرّ لو كان أمراً وجوديّاً لكان إمّا شرّاً لنفسه أو شرّاً لغيره، والأوّل محال إذ لو اقتضى الشيء عدم نفسه لم يوجد من رأس، والشيء لا يقتضي عدم نفسه ولا عدم شيء من كمالاته الثانية، لما بينه وبينها من الرابطة الوجوديّة، والعناية الإلهيّة أيضاً توجب إيصال كلّ شيء إلى كماله.

والثاني أيضاً محال، لأنّ كون الشرّ - والمفروض أنّه وجوديّ - شرّاً لغيره، إمّا بكونه معدّماً لذات ذلك الغير، أو معدّماً لشيء من كمالاته، أو بعدم إعدامه لآلذاته ولا لشيء من كمالاته. والأوّل والثاني غير جائزين، فإنّ الشرّ حينئذ يكون هو عدم ذلك الشيء أو عدم شيء من كمالاته دون الشيء المعدم المفروض، وهذا خلف.

[٣] والثالث أيضاً غير جائز، فإنّه إذا لم يُعَدَم شيئاً لآلذاتاً ولا كمالاً ذاتٍ فليس يجوز عدّه شرّاً. فالعلم الضروريّ حاصل بأنّ ما لا يوجب عدم شيء ولا عدم كماله، فإنّه لا يكون شرّاً له. لعدم استضراره به، فالشرّ كيفما فُرض ليس بوجوديّ، وهو المطلوب.



وَيُصَدِّقُ ذَلِكَ التَّأَمُّلُ الْوَافِي فِي مَوَارِدِ الشَّرِّ مِنَ الْحَوَادِثِ، فَإِنَّ الْإِمْعَانَ فِي أَطْرَافِهَا يَهْدِي إِلَى أَنَّ الشَّرَّ الْوَاقِعَ عَدَمٌ ذَاتٍ أَوْ عَدَمٌ كَمَالٍ ذَاتٍ، كَمَا إِذَا قَتَلَ رَجُلٌ رَجُلًا بِالسِّيفِ صَبْرًا، فَالضَّرْبُ الْمُؤَثِّرُ الَّذِي تَصَدَّاهُ الْقَاتِلُ كَمَالٌ لَهُ وَلَيْسَ بِبَشَرٍ، وَحَدَّةُ السِّيفِ وَكَوْنُهُ قِطَاعًا كَمَالٌ لَهُ وَلَيْسَ بِبَشَرٍ، وَانْفِعَالُ عَنِّي الْمَقْتُولِ وَلَيْتَنَّهُ كَمَالٌ لِبَدَنِهِ وَلَيْسَ بِبَشَرٍ، وَهَكَذَا، فَلَيْسَ الشَّرُّ إِلَّا زَهَائِقُ الرُّوحِ وَبَطْلَانُ الْحَيَاةِ، وَهُوَ عَدَمِيٌّ.

[٤] وَتَبَيَّنَ بِمَا مَرَّ أَنَّ مَا يُعَدُّ مِنَ الْوُجُودَاتِ شَرًّا بِسَبَبِ الْاسْتِضْرَارِ بِهِ هُوَ شَرٌّ بِالْعَرَضِ، كَالْقَاتِلِ وَالسِّيفِ فِي الْمَثَالِ الْمَذْكُورِ.

فَإِنْ قُلْتَ: إِنَّ الْأَلَمَ مِنَ الْإِدْرَاكِ غَيْرُ تَفَرُّقِ الْاِتِّصَالِ الْحَاصِلِ بِالْقَطْعِ مَثَلًا، وَهُوَ أَمْرٌ وَجُودِيٌّ بِالْوُجُودَانِ، وَيَنْتَقِضُ بِهِ قَوْلُهُمْ: إِنَّ الشَّرَّ بِالذَّاتِ عَدَمِيٌّ «اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَرَادَ بِهِ أَنْ يَنْشَأَ الشَّرِّيَّةُ عَدَمِيٌّ، وَإِنْ كَانَ بَعْضُ الشَّرِّ وَجُودِيًّا.

[٥] قُلْتَ: أَجَابَ عَنْهُ صَدْرُ الْمُتَأَمِّلِينَ ﷺ بِأَنَّ الْأَلَمَ إِدْرَاكُ الْمَنَافِي الْعَدَمِيَّةِ، كَتَفَرُّقِ الْاِتِّصَالِ وَنَحْوِهِ بِالْعِلْمِ الْحُضُورِيِّ الَّذِي يَحْضُرُ فِيهِ الْمَعْلُومُ بِوُجُودِهِ الْخَارِجِيِّ عِنْدَ الْعَالَمِ، لَا بِالْعِلْمِ الْحُصُولِيِّ الَّذِي يَحْضُرُ فِيهِ الْمَعْلُومُ عِنْدَ الْعَالَمِ بِصُورَةٍ مَأْخُوضَةٍ مِنْهُ لَا بِوُجُودِهِ الْخَارِجِيِّ. فَلَيْسَ عِنْدَ الْأَلَمِ أَمْرَانِ: تَفَرُّقُ الْاِتِّصَالِ مَثَلًا، وَالصُّورَةُ الْحَاصِلَةُ مِنْهُ. بَلْ حُضُورُ ذَلِكَ الْأَمْرِ الْمَنَافِي هُوَ الْأَلَمُ بَعِيْنُهُ، فَهُوَ وَإِنْ كَانَ نَحْوًا مِنَ الْإِدْرَاكِ لَكِنَّهُ مِنْ أَفْرَادِ الْعَدَمِ، وَهُوَ وَإِنْ كَانَ نَحْوًا مِنَ الْعَدَمِ لَكِنَّهُ ثَبُوتٌ عَلَى حَدِّ ثَبُوتِ أَعْدَادِ الْمَلَكَاتِ، كَالْعَمَى وَالنَّقْصِ وَغَيْرِ ذَلِكَ.

[٦] وَالْحَاصِلُ أَنَّ النَّفْسَ لِكُونِهَا صُورَةَ الْإِنْسَانِ الْآخِرَةِ الَّتِي بِحِذَاءِ الْفَصْلِ الْآخِرِ جَامِعَةً لِجَمِيعِ كِمَالَاتِ النَّوْعِ، وَاجِدَةً لِعَامَّةِ الْقُوَى الْبَدَنِيَّةِ وَغَيْرِهَا، فَتَفَرُّقُ الْاِتِّصَالِ الَّذِي هُوَ آفَةٌ وَارِدَةٌ عَلَى الْحَاسَّةِ تَدْرِكِ النَّفْسِ عَنْدهُ فَقْدُهَا كَمَالًا تِلْكَ الْقُوَّةُ الَّتِي وَرَدَتْ عَلَيْهَا الْآفَةُ فِي مَرْتَبَةِ النَّفْسِ الْجَامِعَةِ، لَا فِي مَرْتَبَةِ الْبَدَنِ الْمَادِّيَّةِ.

[٧] ثُمَّ إِنَّ الشَّرَّ لَمَّا كَانَ هُوَ عَدَمٌ ذَاتٍ أَوْ عَدَمٌ كَمَالٍ ذَاتٍ كَانَ مِنَ الْوَاجِبِ أَنْ تَكُونَ الذَّاتُ الَّتِي يَصِيبُهُ الْعَدَمُ قَابِلَةً لَهُ، كَالْجَوَاهِرِ الْمَادِّيَّةِ الَّتِي تَقْبَلُ الْعَدَمَ بِزَوَالِ صُورَتِهَا الَّتِي

هي تمام فعليّتها النوعيّة، وأن تكون الذات التي ينعدم كمّالها بإصابة الشرّ قابلةً لفقد الكمال، أي أن يكون العدم عدماً طارئاً لها لا لازماً لذاتها، كالأعدام والنقصان اللازمة للماهيات الإمكانية، فإنّ هذا النوع من الأعدام منتزَع من مرتبة الوجود وحدّه.

وبهذا تبين أنّ عالم التجرد الثام لا شرّ فيه، إذ لا سبيل للعدم إلى ذاتها الثابتة بإثبات مبدئها، ولا سبيل لعروض الأعدام المنافية لكمالاتها التي تقتضيها، وهي موجودة لها في بدء وجودها.

فمجال الشرّ ومداره هو عالم المادّة التي تتنازع فيه الأضداد، وتتنازع فيه مختلف الأسباب، وتجري فيه الحركات الجوهرية والعرضيّة التي يلزمها التغيّر من ذات إلى ذات، ومن كمال إلى كمال.

[٨] والشروط من لوازم وجود المادّة القابلة للصور المختلفة، والكمالات المتنوّعة المتخالفة، غير أنّها كيفما كانت مغلوّبة للخيرات حقيرة في جنبها، إذا قيسَت إليها. وذلك أنّ الأشياء - كما نُقل عن المعلّم الأوّل - من حيث الخيرات والشروط المنتسبة إليها على خمسة أقسام: إمّا خير محض، وإمّا شرّ محض، وإمّا خيرها غالب، وإمّا شرّها غالب، وإمّا متساوية الخير والشرّ. والموجود من الأقسام الخمسة قسمان، هما الأوّل الذي هو خير محض، وهو الواجب تعالى الذي يجب وجوده، وله كلّ كمال وجودي، وهو كلّ الكمال. ويلحق به المجرّدات الثامّة، والثالث الذي خيره غالب، فإنّ العناية الإلهيّة توجب وجوده، لأنّ في ترك الخير الكثير شرّاً كثيراً.

[٩] وأمّا الأقسام الثلاثة الباقية، فالشرّ المحض هو العدم المحض الذي هو بطلان صرف لا سبيل إلى وجوده، وما شرّه غالب، وما خيره وشرّه متساويان تأباهما العناية الإلهيّة التي نظمت نظام الوجود على أحسن ما يمكن وأتقنه.

وأنت إذا تأملت أيّ جزء من أجزاء الكون وجدته أنّه لو لم يقع على ما وقع عليه بطل بذلك النظام الكوني المرتبط ببعض أطرافه ببعض من أصله، وكفى بذلك شرّاً غالباً في تركه خير غالب.

وإذ تبين أنَّ الشرور القليلة التي تلحق الأشياء من لوازم الخيرات الكثيرة التي لها،  
 فالقصد والإرادة تتعلق بالخيرات بالأصالة، والشرور اللازمة لها بالتبع وبالقصد الثاني.  
 [١٠] ومن هنا يظهر أنَّ الشرور داخلية في القضاء الإلهي بالقصد الثاني، وإن شئت  
 : قلت: بالعرض، نظراً إلى أنَّ الشرور أعدام، لا يتعلق بها قصد بالذات.

## خیر و شر و چگونگی دخول شر در قضای الهی

[۱] چون در فصل پیشین دربارهٔ عنایت واجب تعالی به خلق سخن رفت و اثبات شد که نظام هستی بهترین و استوارترین نظام است، این سؤال ممکن است مطرح شود که: شرور فراوانی که در عالم مشاهده می‌شود چگونه با عنایت واجب تعالی و اتقان صنع او سازگار است؟ این فصل برای پاسخ به همین پرسش منعقد شده است.

تحلیل معنای خیر و شر و اثبات این که شر امری عدمی است

«خیر» چیزی است که هر شیئی بر حسب طبیعت خود آن را طلب و قصد می‌کند؛ دوستش دارد و به سویش متوجه است. و هرگاه فاعل، میان چند امر مردد شود، بهترین آنها را برمی‌گزیند.

[در بارهٔ تعریف بالا باید دو نکته را یادآور شد:

نکتهٔ اول این که مقصود از مطلوب، محبوب و مقصود بودن خیر، آن نیست که هر امر خیری برای هر موجودی مطلوب، محبوب و مقصود می‌باشد، زیرا اکمال هر نوعی تنها برای همان نوع مطلوب است و مقتضای طبیعت همان نوع می‌باشد. به دیگر سخن: اگر چه وجود خیر است و خیر عین وجود است، اما هر موجودی وجود

خودش را دوست دارد و در پی کمال وجود خودش می‌باشد.<sup>۱</sup>

نکته دوم هم آن است که از الفاظ طلب، قصد و حب، معانی متداول آن - که ویژه موجودات مدرک و با شعور است - مراد نشده است، بلکه مراد از آن همان اقتضای طبیعت شیء به سوی یک چیز است. چه پرواضح است که خیر اختصاصی به دسته خاصی از موجودات ندارد.<sup>۲</sup>

از تعریف یاد شده به دست می‌آید که «خیر» یا یک کمال وجودی است که وجود شیء منوط به آن و متوقف بر آن می‌باشد - مانند علت نسبت به معلولش - و یا کمال اول شیء، یعنی وجود آن شیء است و با کمال ثانی شیء می‌باشد، یعنی چیزی که مایه استحکام شیء شده و نقصی را از آن طرد می‌کند. [به دیگر سخن: کمال اول شیء چیزی است که نوعیت نوع به آن وابسته بوده و کمال ثانی امور بیرون از صورت نوعی شیء است که صورت نوعی مقتضی آن می‌باشد؛ مانند حصول ملکه شجاعت، سخا و اجتهاد برای آدمی.]

۱. البته این احتمال هم وجود دارد که مقصود از خیر، «خیر مطلق» باشد که همان واجب تعالی است و در این صورت می‌توان گفت که خیر مطلق چیزی است که همه موجودات در پی آنند، چه واجب تعالی شایسته همه نیایات است.

۲. دست‌یابی به مفهوم وسیع و گسترده خیر و شر بدین صورت است که: انسان در وهله نخست، مفهوم خیر و شر را از رابطه مثبت و منفی بین رغبت‌های خودش و متعلقات آنها انتزاع می‌کند؛ یعنی هر چه را با خواسته‌های فطری خودش موافق یافت آن را خیر و هر چه را با خواسته‌های فطریش مخالف یافت آن را شر می‌نامد. در وهله دوم، این رابطه را به هر موجود ذی شعوری با مطلوب‌ها و نامطلوب‌هایش گسترش می‌دهد. بدین ترتیب، خیر، مسایر با مطلوب برای هر موجود ذی شعور و شر، مسایر با نامطلوب برای هر موجود ذی شعور خواهد بود. در وهله سوم، ویژگی شعور را نیز از طرف اضافه حذف می‌کند و مثلاً میوه‌داری را خیر درخت، نقلی می‌نماید. تعمیم اخیر بدین لحاظ صورت می‌گیرد که مطلوب و محبوب اصلی (به معنای خاصش که اختصاص به ذوی‌الشعور دارد) در هر موجودی همان بقای ذات و کمالات ذات است و منفور باذات همان فنا و نقص وجود می‌باشد. پس اگر مقصود مطلوب و منفور (که همان کمال و نقص است) را به جای آن دو قرار دهیم، می‌توانیم به مفهوم وسیع خیر و شر دست یابیم. از این تحلیل هم چنین به دست می‌آید که اصل ترین خیر برای هر موجودی وجود آن و اصل ترین شر برای هر موجودی، عدم آن می‌باشد.

«شرّ» در برابر «خیر» است و این دو با هم تقابلی دارند، بنابراین، شرّ همان عدم ذات و یا عدم کمال ذات می‌باشد. [اگر گفته شود: تقابل چهار قسم است که یکی از آنها ملکه و عدم ملکه است و لذا صرف برقرار بودن رابطه تقابل میان خیر و شرّ نمی‌توان نتیجه گرفت که خیر، ملکه و شرّ، عدم ملکه می‌باشد. چه، ممکن است آنها هر دو از امور وجودی بوده و رابطه تضاد میانشان برقرار باشد.<sup>۱</sup>]

[۲] [در پاسخ می‌گوییم:] دلیل این که شرّ عدم ذات یا عدم کمال ذات است، آن است که: شرّ اگر یک امر وجودی باشد، در این صورت یا شرّ برای خودش است و یا شرّ برای موجود دیگری می‌باشد.

اما شئی اول محال است زیرا [یک شیء تنها در صورتی شرّ برای خودش محسوب می‌شود که مقتضای عدم ذات و یا عدم کمالات ذات خودش باشد<sup>۲</sup>] و [اگر مقتضای عدم خودش باشد، اصلاً به وجود نخواهد آمد. یک شیء هیچ‌گاه اقتضای عدم خودش و یا عدم یکی از کمالات ثانی خودش را ندارد، چه، میان شیء و کمالات ثانی او رابطه وجودی برقرار است] و آن رابطه وجودی عبارت است از مبدئیت ذات نسبت به کمالات ثانی خودش و امکان ندارد در یک شیء هم اقتضای وجود کمالات ثانی خودش وجود داشته باشد و هم اقتضای عدم آن. [و عنایت الهی نیز ایجاب می‌کند هر شیء به کمال در خور خودش نایل گردد.

۱. علت این که فقط رابطه تضاد را ذکر کردیم آن است که تصور مفهوم خیر و شرّ متوقف بر یک، دیگر نیست و لذا نمی‌توان آن دو را متضایف دانست و نیز شرّ را نمی‌توان از عدم و نیستی محض انتزاع نمود؛ از این دو رابطه تناقض نیز میان آن دو برقرار نمی‌باشد. بنابراین، اگر شرّ امر وجودی باشد، خیر خواهد بود و اگر امری عدمی باشد، عدم ملکه خیر خواهد بود.

۲. این امر در مسئله شرّ مورد اتفاق است؛ یعنی حتی اگر شرّ را امری وجودی بدانیم، شرّ بودن آن امر وجودی به لحاظ عدمی است که این امر وجودی مقتضی آن می‌باشد؛ و گرنه اگر یک امر وجودی اقتضای هیچ عدمی را نداشته باشد، هرگز مفهوم شرّ از آن انتزاع نخواهد شد. این البته غیر از آن است که بگوییم «شر بالذات همواره عدمی است» پس نباید میان این دو امر، که اولی مبنای استدلال و دومی نتیجه آن است خلط کرده و مستدل را متهم به مصادرة به مطلوب نمود.

شق دوم [= این که امر وجودی برای دیگری شر باشد] نیز محال است، زیرا شر بودن یک امر وجودی نسبت به غیر خودش یا به آن است که ذات آن شیء را معدوم می‌سازد و یا به آن است که یکی از کمالات آن را از بین می‌برد و یا مربوط به هیچ یک از این دو امر نیست. صورت اول و دوم صحیح نیست، زیرا در این دو صورت، شر عدم آن شیء و یا عدم یکی از کمالات آن شیء خواهد بود، نه آن امر وجودی که باعث عدم ذات و یا عدم کمال ذات شده است و این برخلاف فرض است.

[۳] صورت سوم نیز درست نیست، زیرا اگر آن امر وجودی مفروض نه باعث عدم یک ذات شده باشد و نه موجب عدم هیچ یک از کمالات آن ذات، در این صورت هرگز نمی‌توان آن را شر به شمار آورد. چه بالبداهه می‌دانیم چیزی که نه عدم شیء و نه عدم کمال آن را موجب نمی‌شود، برای آن شیء شر نمی‌باشد، چون ضرر و زیانی به آن وارد نمی‌سازد. بنابر این، شر به هر صورت که فرض شود، نمی‌تواند امری وجودی باشد و این همان مطلوب ماست.

[حاصل آن که: شر امری عدمی است، اما نه مطلق عدم و نیستی، بلکه عدم ملکه خیر. توضیح این که: در دو مورد مفهوم شر انتزاع می‌شود: یکی آن جا که چیزی که قابل تحقق بوده و استعداد دریافت وجود را داشته، استعدادش به فعلیت نرسد، یا پس از تحقق یافتن، در اثر برخورد با مانع از بین برود. در این جا مصداق شر تحقق می‌یابد و از این زوال فعلیت و از بین رفتن اصل هستی آن شیء مفهوم شر انتزاع می‌گردد. مورد دوم جایی است که چیزی استعداد دریافت کمالی را دارد، اما در اثر پدید آمدن حادثه‌ای آن کمال یافت نمی‌شود و یا آن که کمالی که در شیء به فعلیت رسیده، از بین می‌رود؛ در این جا نیز مصداق شر تحقق پیدا می‌کند و از این زوال کمال هستی و از بین رفتن آن، مفهوم شر انتزاع می‌شود.]

دقت نظر در رویدادها و حوادثی که شر به شمار می‌رود نیز تحلیل فوق را تأیید می‌کند. چه، تعمق در اطراف این رویدادها به این نتیجه رهنمون می‌گردد که شر همان

عدم یک چیز و یا عدم یکی از کمالات آن است؛ مثلاً اگر کسی، فردی را با شمشیر بکشد، [این رویداد شرّ به شمار می‌رود، اما باید دید کدام جزء آن در حقیقت شرّ است]، ضربه مؤثری که قاتل وارد ساخته است شرّ نیست، چون خوب شمشیر زدن کمال محسوب می‌شود؛ تیز و بزننده بودن شمشیر نیز کمال برای شمشیر است و شرّ نیست. هم چنین نرم بودن گردن مقتول و اثرپذیری آن، کمال برای بدن اوست و نمی‌توان آن را شرّ دانست. هیچ یک از این امور و امور دیگر نظیر آن را نمی‌توان شرّ به شمار آورد، مگر رفتن جان و نابود شدن حیات، که امری عدمی است.

[۴] از آن چه گذشت روشن می‌شود اموری وجودی که به سبب ضرر و زیان مترتب بر آنها، شرّ محسوب می‌گردند، شرّ بالعرض اند؛ مانند شخص قاتل و شمشیر در مثال یاد شده.

[توضیح این که: اموری که عرفاً متصف به شرّ و بدی می‌شوند، بر دو قسم اند:

- ۱- شرور و بدی‌هایی که خود، امور عدمی اند؛ مانند جهل، عجز و فقر.
  - ۲- شرور و بدی‌هایی که امور وجودی اند، اما از آن جهت شرّ به شمار می‌روند که منشأ امور عدمی می‌باشند؛ مانند سیل، زلزله، گزنده، درنده و میکرب بیماری.
- قسم نخست، شرّ بالذات است، اما قسم دوم شرّ بالعرض می‌باشد، زیرا شرّ بودن آن موجودات، از آن جهت است که منشأ یک سلسله امور عدمی می‌گردند و شرّ بالذات در واقع همان امور عدمی است.]<sup>۱</sup>

۱. گاهی نیز این گونه تعبیر می‌شود که شرّ بودن قسم دوم، یک صفت نسبی است، نه نفسی، برخلاف قسم اول؛ مثلاً گفته می‌شود: زهر مار برای مار بد نیست، چون وسیله دفاعی اوست، بلکه برای انسان و سایر موجوداتی که از آن آسیب می‌بینند بد است. (صفت نسبی، در برابر صفت نفسی به وصفی گفته می‌شود که نیازمند مقایسه و سنجش و لحاظ رابطه میان در شیء می‌باشد؛ یعنی فرض موصوف، و فرض صفت بدون فرض یک امر سوم که طرف نسبت و مقایسه قرار گیرد، برای امکان انصاف موصوف به آن صفت کافی نیست؛ مانند کوچکی و بزرگی). آن گاه گفته می‌شود: وجود حقیقی شیء، همان وجود نفسی اوست، اما وجود شیء، برای اشیای دیگر (= وجود لئیمه)



ممکن است گفته شود: ألم و درد یک نوع ادراک است [؛ چنان که در تعریف آن آورده‌اند: ألم یعنی ادراک منافی با طبع از آن جهت که منافی است و غیر از مثلاً بطلان اتصال اجزای بدن در اثر بریده شدن می‌باشد. وجودی بودن ألم و درد، یک امر وجدانی است و انسان آن را حضوراً می‌یابد. [از طرفی، ألم بنابر گفته خود فلاسفه، شرّ بالذات است.] پس این قاعده که: «شرّ بالذات همیشه عدمی است»، در مورد ألم نقض می‌شود. مگر آن که مقصود از آن قاعده این باشد که منشأ شرّ بودن همیشه امری عدمی است، اگر چه خود شرّ در بعضی از موارد، امری وجودی می‌باشد.<sup>۱</sup>

[حاصل اشکال آن است که: دردی که مثلاً هنگام بریدن دست احساس می‌شود، امری وجودی است و این درد حقیقتاً و بدون هیچ گونه مجازی، شرّ است؛ و بر فرض که بطلان اتصال اجزای دست - که امری عدمی است - نیز شرّ باشد، شرّ دیگری خواهد بود در کنار دردی که احساس می‌شود. پس اگر مقصود از این قاعده که: «شرّ بالذات عدم است»، آن باشد که منشأ تحقق شرّ همیشه امری عدمی است، اعم از آن که خود آن امر عدمی، شرّ باشد یا زمینه تحقق یک امر وجودی شرّ را فراهم آورد و یا هم خودش شرّ باشد و هم زمینه یک امر وجودی شرّ را فراهم کند. در این صورت نقضی بر این قاعده وارد نمی‌شود. اما اگر مقصود آن باشد که شرّ بالذات، فقط عدم است و اتصاف امور وجودی به شرّ، بالعرض می‌باشد، اشکال وارد خواهد بود.]

### [۵] صدر المتألهین در پاسخ به اشکال یاد شده می‌گوید:

ألم و درد عبارت است از ادراک یک امر منافی و عدمی - مانند جدا شدن اتصال

۱- وجود بالاضافه و یک امر اعتباری می‌باشد و متعلق جعل و ایجاد واقع نمی‌شود. به دیگر سخن: وجودهای بالاضافه، هستی واقعی ندارند و واقعاً در نظام وجود قرار نگرفته‌اند. (ر. ک: مرتضی مطهری، عدل الهی، بحث شرور).

۱. مقصود از «منشأ شرّ بودن» منشأ بودن برای تحقق شرّ است، نه منشأ بودن برای اتصاف به شرّ. (دقت شود)  
 ۲. این اشکال را محقق دوانی در حاشیه تجرید بیان کرده است و صدر المتألهین در استفا، ج ۷، ص ۶۳، و ج ۴، ص ۱۶۶ به بررسی آن پرداخته است.

عضو، [جهل] و امثال آن - با علم حضوری؛ یعنی علمی که معلوم در آن با وجود خارجی خود نزد عالم حاضر می‌گردد، نه با علم حصولی<sup>۱</sup> که در آن صورت ذهنی معلوم، نه وجود خارجی آن، نزد عالم حضور می‌یابد. از این رو، نمی‌توان گفت: هنگام احساس درد دو چیز تحقق می‌یابد: یکی جدا شدن اتصال مثلاً و دیگری صورت ذهنی آن. چه، حصول امر منافی و منافر با طبع، خودش همان احساس درد و ألم می‌باشد. بنابراین، درد و ألم، اگر چه نوعی ادراک است، اما از افراد عدم به شمار می‌رود. [چون در علم حضوری، ادراک همان مُدرک است و مدرک در این جا امری عدمی است.] و از سوی دیگر، ألم و درد، اگر چه یک نوع عدم است، اما از نوعی ثبوت، در حد ثبوت اعدام ملکات، برخوردار می‌باشد؛ مانند ثبوت کوری و نقص.

[۶] حاصل سخن این که: نفس چون صورت اخیر انسان است و در ازای فصل اخیر آن قرار می‌گیرد، همه کمالات نوع خود را در بردارد و تمام قوای بدنی و غیر بدنی [مانند قوه عاقله] را واجد می‌باشد [، زیرا شئیت شیء به صورت آن است و صورت اخیر شیء همه کمالات آن شیء را دارا است.] به همین دلیل، هنگام بریده شدن دست، که یک غیب و آسیب وارد بر قوه لامسه است، نفس در همان مرتبه جامع خودش، نه در مرتبه مادی بدن، ادراک می‌کند که کمال آن قوه را از دست داده است.

[این پاسخی است که صدر المتألهین از اشکال یاد شده، بیان کرده است، اما مؤلف ارجمندی، در تعلیقه بر اسفاد<sup>۲</sup> این پاسخ را به دو دلیل تام نمی‌داند:

۱ - اشکال یاد شده اختصاص به ادراک حسی ندارد و بریده شدن دست از باب مثال ذکر شده است، در حالی که ادعای علم حضوری در همه موارد صادق نتواند بود؛ مانند غم و اندوهی که هنگام اطلاع از مرگ یکی از دوستان و تصدیق‌های خیالی نظیر

۱. زیرا روشن است که صرفه تصور بریده شدن دست و یا تصور گرستگی و مانند آن باعث احساس درد و ألم نمی‌شود و ناراحتی به وجود نمی‌آورد.

۲. ج ۷، ص ۶۳ و ۶۴.

آن در نفس پدید می‌آید.

۲- با توجه به غلط‌های فراوانی که در ادراک حسی هنگام سنجیدن آن با خارج مشاهده می‌شود، علم حضوری دانستن ادراک حسی، صواب نخواهد بود. اما این که هر علمی به نحوی به علم حضوری باز می‌گردد، نمی‌تواند اشکال مورد نظر را رفع کند، چه این اعتباری برای علم فی حد نفسه است، نه در مقایسه با خارج.

آن گاه خود، اشکال را به این صورت پاسخ می‌دهد: صورت علمی ای که باعث درد و رنج می‌شود، از آن جهت که امری وجودی است و انسان به واسطه آن استکمال می‌یابد، شرّ و ألم نیست، بلکه از آن جهت که عین خارج است، مثلاً عین بریده شدن دست است، درد و ألم می‌باشد و از این جهت امری عدمی است. [

#### [۷] سرور، اختصاص به عالم ماده دارد

چون شرّ همان عدم ذات و یا عدم یکی از کمالات آن است، لاجرم باید ذاتی که عدم بدان می‌رسد، قابلیت آن را داشته باشد؛ مانند جوهرهای مادی که امکان زوال صورت نوعیه آنها وجود دارد و از آن جا که صورت نوعیه تمام فعلیت یک نوع را تشکیل می‌دهد، زوال آن در حکم زوال آن نوع مادی می‌باشد. از این رو، می‌توان گفت: در جوهر مادی قابلیت عدم ذاتشان وجود دارد. و نیز ذاتی که به واسطه رسیدن شرّ به آن، یکی از کمالات خود را از دست می‌دهد، باید قابلیت از دست دادن آن کمال را داشته باشد؛ یعنی باید آن عدم، عارض بر ذات آن باشد، نه لازمه ذاتش؛ مانند عدم‌ها و نقص‌هایی که لازمه ماهیات امکانی است. [چنین اعدامی را نمی‌توان شرّ به شمار آورد.] چون از مرتبه و حدّ وجود انتزاع می‌شود [و یک موجود هرگز نمی‌تواند از مرتبه و حدّ وجودی خویش تعدی کند؛ لذا قابلیت کمال بیش از آن را ندارد تا فقدان آن کمال شرّ محسوب شود. به دیگر سخن: کمال مفروض، کمال برای آن موجود نیست، تا فقدانش شرّ برای آن موجود باشد. به تعبیر سوم: شرّ عدم ملکه خیر است؛

پس هرگاه موضوع قابلیت یک خیر را نداشته باشد، فقدان آن خیر، شر نخواهد بود.<sup>۱</sup> با توجه به مطلب یاد شده، روشن می‌شود که هیچ شری در عالم تجرد تام تحقق ندارد، زیرا عدم به ذات آنها، که موجود به ایجاد میدانش است،<sup>۲</sup> راهی ندارد. و نیز اعدام منافعی یا کمالات آنها - کمالاتی که مقتضای نوعشان است و از آغاز وجودشان واجد آن می‌باشند - هرگز بر آنها عارض نمی‌گردد.

بنابراین، میدان بروز و ظهور شر همان عالم ماده است؛ عالمی که در آن اضرار با هم کشمکش دارند و اسباب گوناگون یک‌دیگر را از تأثیر باز می‌دارند و حرکات جوهری و عرضی که ملازم با تبدل یک ذات به ذات دیگر و یک کمال به کمال دیگر است، در آن روی می‌دهد.

#### [۸] عدم منافات شرور موجود در عالم ماده با عنایت و حکمت الهی

شرور موجود در عالم ماده از لوازم وجود ماده‌ای است که قابلیت صورت‌های گوناگون و کمال‌های متنوع و مخالف هم را دارد. اما این شرور، هر چه باشد، در مقایسه با خیر فراوانی که در کنارش است، بس اندک است و ناچیز. توضیح این که: اشیا - چنان که از ارسطو<sup>۳</sup> نقل شده است - از جهت خیرها و

۱. عبارت: «الثابتة بالثبات مبدئها» در واقع اشاره به برهان مسئله دارد؛ یعنی دلیل این که در عالم مجردات شری وجود ندارد، آن است که مجردات مکتفی به فاعل اند و برای وجودشان استعداد ماده و قیود و شرایط بیرونی مضر نیست؛ لذا هر چه در آن عالم ممکن الوجود باشد از آغاز تحقق دارد و هر چه نیست، وجودش ممکن نمی‌باشد.

۲. معمولاً به ارسطو نسبت می‌دهند که او با نظریه عدمی بودن شرور مخالف بود و آنها را اموری وجودی می‌دانست و یا لااقل برخی از آنها را اموری وجودی به شمار می‌آورد، در برابر افلاطون که همه شرور را امور عدمی می‌دانست. از این رو گاهی بر حکمت‌های اسلامی خرده می‌گیرند که چگونه میان این دو نظر جمع کرده و در بحث شرور از طرفی شرور را عدمی می‌دانند و از طرف دیگر برای توجیه وجود شرور در عالم ماده به کلام ارسطو تشبیه می‌جویند. اما استاد اجزادی آملی نسبت دادن قول به وجودی بودن حتی برخی از شرور به ارسطو را صحیح نمی‌داند؛ زیرا الا عدمی بودن شر امری روشن و نزدیک به بدیهی است و با تأملی کوتاه در نحوه انزعاج

شهرهایی که بدان نسبت داده می‌شود، بر پنج قسم است: ۱- آن چه خیر محض است.  
 ۲- آن چه شرّ محض است. ۳- آن چه خیرش بر شرّش غلبه دارد. ۴- آن چه شرّ محض  
 است. ۵- آن چه خیر و شرّش مساوی است.

از میان این پنج قسم، تنها دو قسم تحقق خارجی دارد: یکی قسم اوّل که خیر  
 محض است؛ یعنی واجب تعالی - که وجودش ضروری است و هر کمال وجودی را  
 داراست و کمال مطلق می‌باشد - و مجردات تامه که به او ملحق می‌شوند. و دیگری  
 قسم سوم، یعنی آن چه خیرش بر شرّش غلبه دارد. چه در ترک خیر فراوان، شرّ  
 فراوان نهفته است و لذا عنایت الهی و وجود این دسته از اشیا را لازم و واجب  
 می‌گرداند.

[۹] اما سه قسم دیگر تحقق خارجی ندارد، زیرا شرّ محض همان عدم محض  
 است که نیستی و بطلان صرف بوده و راهی به سوی وجود ندارد، و آن چه شرّش  
 غالب و یا خیر و شرّش مساوی است، با عنایت الهی سازگار نیست، چون عنایت الهی  
 نظام هستی را بر نیکوترین و استوارترین وجه ممکن انتظام بخشیده است.

اگر با دقت هر یک از پدیده‌های این عالم بررسی شود، معلوم می‌شود که اگر حتی  
 یک پدیده بر همان شکلی که تحقق یافته، به وجود نمی‌آمد، نظام حاکم بر این جهان -  
 که همه اجزایش مرتبط با یک دیگر است - از هم می‌پاشید و این خود شزی است

چون صحت این نظر تصدیق می‌شود. ثانیاً؛ برعلی و پیروان وی با آن که از تابمان ارسطو محسوب می‌شوند هرگز  
 ضرور و اموری وجودی ندانسته‌اند. ایشان در بخشی از کلام خود می‌گویند:

«اگر از ارسطو سخن عمیقی درباره تقسیم اشیا جهان به پنج قسم نقل شده است، آن درباره مطلب جداگانه‌ای  
 است که خواهد آمد، نه درباره اصل مسئله عدمی بودن شرّ و آن مطلب این است که اگر چه شرّ عدمی است، یعنی  
 زوال یک شیء، یا زوال کمال آن شیء برای او شرّ می‌باشد، ولی چرا نظام جهان چنین روی دادی دارد که موجب  
 زوال چیزی یا زوال کمال چیزی می‌گردد و در نتیجه سبب پیدایش شرّ شود و اگر سراسر جهان ضرزی تنظیم  
 می‌شد که هیچ گونه آسیبی به چیزی نمی‌رسید و هیچ چیز زمینه از بین رفتن چیز دیگری را فراهم نمی‌کرد و در  
 نتیجه شزی حاصل نمی‌شد، دارای نظامی احسن بوده و از نظام کنونی جهان بهتر و برتر می‌بود. آن گاه در این مقام  
 از بحث تحنیل ارسطویی مطرح می‌شود:» (پیدا و معاد، ص ۲۳۶، نقل با کمی تصرف).

غالب، که در ترکش خیر غالب نهفته است.

و چون روشن شد شرور اندکی که با اشیا همراه است، لازمه خیر فراوانی است که اشیا واجد آنند، می‌توان گفت: قصد و اراده اولاً و اصالتاً به خیرات تعلق می‌گیرد و ثانیاً و بالتبع به شروری که لازمه آن است.

و از این جا آشکار می‌گردد شرور به قصد دوم در قضای الهی وارد می‌شود و می‌توان گفت: ورود شرور در قضای الهی، بالعرض است، چه، آنها اموری عدمی‌اند و قصد حقیقی به امور عدمی تعلق نمی‌گیرد.

[فرق میان دو تعبیری که در متن به آن اشاره شده در آن است که: تعبیر اول (=دخول شرور در قضای الهی به قصد دوم است) با وجودی دانستن شرور سازگار است. توضیح این که وقتی کسی می‌خواهد کاری را انجام دهد، اما انجام آن کار متوقف بر کار دیگری است که فی حدّ نفسه نامطلوب می‌باشد، می‌گویند کار نخست مقصود اولی و اصلی و بالذات است و کار دوم مقصود بالتبع و دومی و فرعی می‌باشد. مثل کسی که می‌خواهد حسن را که در حال غرق شدن است نجات دهد، اما برای این کار باید از ملک دیگری بدون اذن و رضایت صاحب ملک عبور کند. در این جا واقعاً دو کار تحقق می‌یابد، اما یکی مقصود اصلی و دیگر مقصود بالتبع است.

[۱۰] اما تعبیر دوم (=دخول شرور در قضای الهی بالعرض است) بدین معناست که شرور حقیقتاً داخل در قضای الهی نیست و جعل و ایجاد به آن تعلق نگرفته است و این با عدمی بودن شرور تناسب دارد. بنابر عدمی بودن شرور، اسناد شرّ به علت، مجازی و بالعرض می‌باشد. نسبت دادن شرّ به علت، مثل آن است که بگوییم خورشید سبب ایجاد سایه است. درست است که اگر خورشید نباشد، سایه هم نیست، ولی سبب شدن خورشید برای سایه با سبب شدن آن برای نور تفاوت دارد. خورشید نور را واقعاً و حقیقتاً ایجاد می‌کند، ولی سایه را حقیقتاً ایجاد نمی‌کند. سایه

چیزی نیست که ایجاد شود. سایه از محدودیت نور پیدا شده است، بلکه هین محدودیت نور است. شرور نیز این گونه‌اند. لذا دقیق‌تر آن است که بگوییم: شرور حقیقتاً متعلق جعل و ایجاد الهی نیست و این رو قصد حقیقی به آنها تعلق نگرفته و دخول آن در قضای الهی مجازی و بالعرض می‌باشد.۱

## في ترتيب أفعاله وهو نظام الخلقة

[١] قد اتضح بالأبحاث السابقة أنَّ للوجود الإمكانِيَّ وهو فعله تعالى انقساماتٍ، منها أنقسامه إلى مادِّيٍّ ومجردٍ، وانقسام السجود إلى مجرد عقليٍّ ومجرد مثاليٍّ، وأشرنا هناك إلى أنَّ عوالم الوجود الكلِّيَّة ثلاثة: عالم التجرد التام العقليّ، وعالم المثال، وعالم المادّة والمادّيّات. فالعالم العقليّ مجرد تامٌّ ذاتاً وفعلأً عن المادّة وآثارها. وعالم المثال مجرد عن المادّة دون آثارها من الأشكال والأبعاد والأوضاع وغيرها. ففي هذا العالم أشباح متخلّلة في صفة الأجسام التي في عالم المادّة والطبيعة، في نظامٍ شبيه بنظامها الذي في عالم المادّة. وإنّما الفرق بينه وبين النظام المادّيّ أنَّ تعقّب بعض المثاليّات لبعض بالترتّب الوجوديّ لا يتغيّر صورة أو حال إلى صورة أو حال أخرى بالخروج من القوة إلى الفعل بالحركة، كما هو الحال في عالم المادّة، فحال الصور المثاليّة في ما ذكرناه من ترتّب بعضها على بعض حالٌ صورة الحركة والتغيّر في الخيال، والعلم مجرد مطلقاً فالمختلّل من الحركة علمٌ بالحركة لا حركة في العلم، وعلم بالتغيّر لا تغيّر في العلم. وعالم المادّة لا يخلو ما فيها من الموجودات من تعلق ما بالمادّة، وتستوعبه الحركة والتغيّر، جوهريةً كانت أو عرضيةً.

[٢] وإذا كان الوجود بحقيقة الأصيلّة حقيقةً مشكّكة ذات مراتب مختلفة في الشدّة والضعف، والشرف والخسّة، تتقوّم كلُّ مرتبة منها بما فوقها ويتوقّف عليها بهويّتها.



يستنتج من ذلك:

[٣] أولاً أنَّ العوالم الثلاثة مترتبةٌ وجوداً بالسبق واللاحق، فعالمُ العقل قبلَ عالمِ المثال، وعالمُ المثال قبلَ عالمِ المادَّة وجوداً. وذلك لأنَّ الفعليةَ المحضة التي لا يشوبها قوَّةٌ ولا يخالطها استعدادٌ أقوى وأشدُّ وجوداً ممَّا هو بالقوَّة محضاً كالهولي الأوَّلَى أو يشوبه القوَّة ويخالطه الاستعداد كالطبايع الماديَّة، فعالمُ العقلِ والمثالِ يسبقان عالمِ المادَّة.

ثمَّ العقلُ المفارق أقلُّ حدوداً وأوسع وجوداً وأبسط ذاتاً من المثال الذي تصاحبه آثار المادَّة. وإن خلا عن المادَّة، ومن المعلوم أنَّ الوجود كلما كان أقلَّ حدوداً وأوسع وأبسط كانت مرتبته من حقيقة الوجود المشككة أقدمَ وأسبقَ وأعلى، ومن أعلى المراتب التي هي مبدء الكلِّ أقرب. فعالمُ العقل أقدم وأسبق وجوداً من عالمِ المثال.

[٤] وثانياً أنَّ الترتيب المذكور بين العوالم الثلاثة ترتيبٌ علِّيٌّ، لمكان السبق والتوقف الذي بينها، فعالمُ العقل علَّةٌ لعالمِ المثال، وعالمُ المثال علَّةٌ مفوضةٌ لعالمِ المادَّة. وثالثاً أنَّ العوالم الثلاثة متطابقة متوافقة نظاماً، بما يليق بكلِّ منها وجوداً. وذلك لما تقدَّم أنَّ كلَّ علَّةٍ مشتملة على كمال معلولها بنحوٍ أعلى وأشرف. ففي عالمِ المثال نظامٌ مثاليٌّ يضاهي نظامَ عالمِ المادَّة، وهو أشرف منه، وفي عالمِ العقل ما يطابق نظامَ المثال، لكنَّه موجود بنحوٍ أبسط وأشرف وأجمل منه، ويطابقه النظامُ الزبَّانيُّ الذي في العلم الربوبيِّ.

ورابعاً أنَّه ما من موجودٍ ممكن مادِّيٍّ أو مجرد، علويٍّ أو سفليٍّ إلَّا هو آيةٌ للواجب تعالى من جميع الوجوده، يحكى بما عنده من الكمال الوجوديِّ كمالَ الواجب تعالى.

## ترتیب افعال الهی یا نظام آفرینش

[۱] از بحث‌های گذشته روشن شد که وجود امکانی، که همان فعل واجب تعالی است، تقسیمات گوناگونی دارد، که از جمله آنها تقسیم آن به مادی و مجرد و تقسیم مجرد به مجرد عقلی و مجرد مثالی است. و نیز پیش از این اشاره کردیم که عوالم کلی وجود سه قسم است: عالم مجرد تام عقلی، عالم مثال و عالم ماده و مادیات. عالم عقلی، هم در مقام ذات و هم در مقام فعل، از ماده و آثار ماده مجرد و عاری است.

عالم مثال، از ماده مجرد است. اما برخی از آثار آن را دارد؛ مانند شکل، بُعد، وضع و غیر آن؛ اگر چه برخی دیگر از آثار ماده را، مانند قوه و استعداد و حرکت و تغییر ندارد. [در این عالم موجوداتی مجرد، اما با ویژگی و خصوصیات اجسامی که در عالم ماده و طبیعت است و در نظامی شبیه به نظام موجودات عالم مادی، وجود دارد. تنها تفاوت نظام عالم مثال و نظام عالم ماده آن است که تعاقب موجودات مثالی نسبت به یک دیگر به ترتیب وجودی است، نه آن که یک صورت و یا حالت با حرکت تدریجی از قوه به فعل درآید و صورتی به صورت دیگر و یا حالتی به حالت دیگر بدل شود؛ آن گونه که در عالم ماده ملاحظه می‌شود. [وقتی کسی صورتی و پس از آن صورت دیگری را در عالم مثال مشاهده می‌کند، این طور نیست که صورت پیشین به صورت

جدید تبدیل شده باشد. تعاقب میان این صورت‌ها این گونه نیست که یکی با حرکت و خروج از قوه به فعل به دیگری بدل شود، چرا که صورت‌های مثالی مجردند و در مجردات شائبه‌ای از حرکت و زمان نیست. این تعاقب در ادراک بیننده است، که نخست یکی را می‌بیند و سپس دیگری را. خود شیء خارجی که در عالم مثال است، زایل و یا تبدیل به چیز دیگر نمی‌شود، بلکه بیننده است که خیال می‌کند اولی از بین رفته و دومی جایش نشسته است.]

ترتیب وجودی صورت‌های مثالی بر یک دیگر، نظیر صورت حرکت و تغییر در خیال انسان است، با آن که علم مطلقاً مجرد می‌باشد. [وقتی مادر خیال خود حرکت یک جسم از نقطه‌ای به نقطه دیگر را تصویر می‌کنیم، چنین به نظر می‌رسد که آن به آن صورت ذهنی آن جسم در حال انتقال از نقطه‌ای به نقطه دیگر است؛ یعنی گمان می‌کنیم همان صورت ذهنی جسم در حال تغییر مکان می‌باشد اما حقیقت غیر از این است. در واقع صورت‌های ذهنی متعددی است که یکی پس از دیگری ادراک می‌شود؛ مانند عکس‌هایی که روی فیلم افتاده و یکی پس از دیگری مشاهده می‌شود؛ به گونه‌ای که به نظر می‌رسد یک عکس در حال حرکت و تغییر و جنب و جوش می‌باشد. حرکت تصویر شده در قوه خیال، در حقیقت علم به حرکت است، نه حرکت در علم و علم به تغییر است، نه علمی که خود متغیر باشد.

[۲] و اما موجوداتی که در عالم ماده است، یک نحوه تعلق و وابستگی به ماده دارند، [یا ذاتاً و فعلاً متعلق به ماده‌اند؛ مانند صورت‌های طبیعی و یا فقط در مقام فعل وابسته به ماده می‌باشند؛ مانند نفوس]. ویژگی این عالم آن است که حرکت و تغییر جوهری و عرضی، سراسر آن را فراگرفته است.

از طرفی، حقیقت اصیل وجود یک حقیقت تشکیکی بوده و دارای مراتبی است که درجه شدت و ضعف، شرافت و پستی آن متفاوت می‌باشد و این مراتب به گونه‌ای است که قوام هر مرتبه به مرتبه بالایی بوده و تمام وجودش وابسته به آن می‌باشد.

## [۳] نتایج بحث

از مطالب یاد شده این نتایج به دست می‌آید:

۱- عالم‌های سه گانه یاد شده ترتب وجودی بر یک دیگر داشته، مرتبه برخی مقدم بر مرتبه دیگری است؛ بدین صورت که: عالم عقل پیش از عالم مثال و عالم مثال پیش از عالم ماده می‌باشد و البته این تقدم و تأخر، از نوع وجودی است و نه زمانی.

توضیح این که: فعلیت محض و صرف که هیچ شائبه‌ای از قوه در آن نبوده و هیچ آمیزه‌ای از استعداد در آن نیست، از جهت وجودی، قوی‌تر و شدیدتر است از آن چه قوه محض است؛ مانند هیولای اولی و یا قوه و استعداد یا وجود آن در آمیخته است؛ هم چون طبیعت‌های مادی. بنابر این، عالم عقل و مثال، تقدم وجودی بر عالم ماده دارند.

[توضیح این که: اعدام و نقائص در عالم ماده بیشتر است. در عالم ماده پراکندگی در زمان و مکان وجود دارد و به هر اندازه پراکندگی و تفرق بیشتر و وجود، گسسته‌تر باشد، مرتبه آن وجود پایین‌تر و ضعیف‌تر خواهد بود. به عکس هر چه جمعیت و بساطت بیشتر باشد، شدت وجود بیشتر خواهد بود. موجود مادی، موجودی است که دو آن وجودیش با هم و نیز همه اجزایش در یک جا جمع نمی‌شود و این نشانه ضعف وجود آن می‌باشد. برخلاف موجودات مثالی و عقلی، که این پراکندگی و گسستگی را ندارند.]

عقل مفارق و مجرد از ماده و خواص ماده، نسبت به مثال که خواص ماده را واجد است - اگر چه خود ماده را ندارد - حدود و قیود وجودی کمتری داشته و وجودش گسترده‌تر و ذاتش بسیط‌تر است و - چنان که می‌دانیم - وجود هر چه گسترده‌تر، بسیط‌تر و محدودیتش کمتر باشد، از تقدم، پیشینی و برتری بیشتری در سلسله حقیقت وجود برخوردار بوده و به بالاترین مرتبه هستی، که مبدأ همه هستی است،

نزدیک‌تر خواهد بود. بنابراین، مرتبه وجودی عالم عقل مقدم و سابق بر مرتبه وجودی عالم مثال است.

[۴] ۲- ترتیب یاد شده میان عالم‌های سه گانه، ترتیب علّی است، چرا که این عوالم سه گانه تقدم و تأخر وجودی بر یکدیگر داشته و برخی متوقف بر دیگری می‌باشد و این ترتیب علّی بدین صورت است که عالم عقل، علت عالم مثال و عالم مثال، علت به وجود آورنده عالم ماده می‌باشد.

۳- نظام‌های موجود در عالم‌های سه گانه مطابق و هماهنگ با هم است، اگر چه هر عالمی نظامی مناسب با مرتبه وجودی خود دارد. دلیل این مدعا آن است که هر علتی کمال معلول خود را به گونه‌ای برتر و شریف‌تر واجد می‌باشد. و از این رو، در عالم مثال، یک نظام مثالی شبیه به نظام عالم ماده، اما شریف‌تر از آن، تحقق دارد و در عالم عقل نیز نظامی هماهنگ و مطابق با عالم مثال برقرار است، اما بسیط‌تر، شریف‌تر و زیباتر از آن چه در عالم مثال است. و از طرفی، نظام ربانی، که در علم ربوبی است [و عین ذات واجب می‌باشد] با نظام عالم عقل مطابق و هماهنگ است.

۴- هر موجود ممکن، مادی باشد یا مجرد، عالی باشد یا سافل، همه جهات وجودی‌اش آیه و نشانی و نماینده واجب تعالی است و کمالات وجودیش حکایت از کمال واجب تعالی دارد.

## في العالم العقلي ونظامه وكيفية حصول الكثرة فيه

[١] قد تحقق في مباحث العلّة والمعلول أنّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد. ولما كان الواجب تعالى واحداً بسيطاً من كلّ وجه، لا يتسرّب إليه جهة كثرة، لاعقلية ولا خارجية، واجداً لكلّ كمال وجودي وجداناً تفصيلياً في عين الإجمال لا يفيض إلا وجوداً واحداً بسيطاً له كلّ كمال وجودي لمكان المباشرة بين العلّة والمعلول، له الفعلية التامة من كلّ جهة، والتنزّه عن القوة والاستعداد.

غير أنّه وجود ظليّ للوجود الواجبي، فقير إليه، متقوم به، غير مستقلّ دونه، فيلزمه النقض الذاتي والمحدودية الإمكانية التي تتعيّن بها مرتبتها في الوجود، ويلزمها الساهية الإمكانية، والموجود الذي هذه صفتها عقل مجرد ذاتاً وفعلاً، متأخر الوجود عن الواجب تعالى من غير واسطة، متقدّم في مرتبة الوجود على سائر المراتب الوجودية.

[٢] ثمّ إنّ الساهية لا تتكثر أفرادها إلا بمقارنة المادة، والوجه فيه أنّ الكثرة إما أن تكون عين الساهية أو جزئها، أو خارجة منها لازمة لها، أو خارجة منها مفارقة لها، و على التقادير الثلاثة الأوّل لا يوجد للساهية فرد، إذ كلّما وجد فرد لها كان من الواجب أن يكون كثيراً، وكلّ كثير مؤلّف من آحاد، والواحد منها وجب أن يكون كثيراً لكونه مصداقاً للساهية. وهذا الكثير أيضاً مؤلّف من آحاد، وهلمّ جرّاً فيتسلسل ولا ينتهي إلى واحد، فلا يتحقّق كثير. فلا يوجد للساهية فرد.

فمن الواجب أن تكون الكثرة الأفرادية أمراً خارجاً من الساهية مفارقاً لها. ولحقق المفارق يحتاج إلى مادة، فكل ماهية كثير الأفراد فهي مادية، وينعكس عكس النقيض إلى أن كل ماهية غير مادية وهي المجردة وجوداً لا تكثر تكثرأً أفرادياً، أي إن كل مجرد فنوعه منحصر في فرد، وهو المطلوب. نعم يمكن الكثرة الأفرادية في العقل المجرد فيما لو استكملت أفراد من نوع مادي كالإنسان بالسلوك الذاتي والحركة الجوهرية من نشأة المادة والإمكان إلى نشأة التجرد والفعلية الصرفة فيستصحب التميز الفردي الذي كان لها عند كونها في أول وجودها في نشأة المادة والقوة.

[٣] فتبين أن الصادر الأول الذي يصدر من الواجب تعالى عقل واحد هو أشرف موجود ممكن، وأنه نوع منحصر في فرد. وإذا كان أشرف وأقدم في الوجود فهو علة لما دونه. وواسطة في الإيجاد. وأن فيه أكثر من جهة واحدة تصح صدور الكثير منه. لكن الجهات الكثيرة التي فيه لا تبلغ حدّاً يصح به صدور مادون النشأة العقلية بما فيه من الكثرة البالغة، فمن الواجب أن يترتب صدور العقول نزولاً إلى حدّ يحصل فيه من الجهات عدد يكافئ الكثرة التي في النشأة التي بعد العقل.

وتتصور هذه الكثرة على أحد وجهين: إما طولاً وإما عرضاً.

[٤] فالأول وهو حصول الكثرة طولاً أن يوجد عقل ثم عقل وهكذا، وكلما وجد عقل زادت جهة أو جهات، حتى ينتهي إلى عقل تتحقق به جهات من الكثرة يفي بصدور النشأة التي بعد نشأة العقل. فهناك أنواع متباينة من العقول، كل منها منحصر في فرد، وهي مترتبة نزولاً، كل عالٍ أشدّ وأشرف مما هو بعده، وعلة فاعلة تامّ الفاعلية له، لما أن إمكانه الذاتي كافٍ في صدوره. وآخر هذه العقول علة فاعلة للنشأة التي بعد نشأة العقل. وهذا الوجه هو الذي يعيل إليه المشاؤون في ما صوّروه من العقول العشرة، ونسبوا إلى آخرها المستوى عندهم بالعقل الفعّال إبداعاً عالم الطبيعة.

[٥] والثاني، وهو حصول الكثرة عرضاً، بأن ينتهي العقول الطولية إلى عقول عرضية لا علية ولا معلولية بينها، هي بحذاء الأنواع المادية، يدبر كل منها ما بحذائه

من النوع المادّي، وبها توجد الأنواع التي في عالم الطبيعة، وينتظم نظامه. وتسمّى هذه العقول أرباب الأنواع والنُّلّ الأفلاطونيّة.

وهذا الوجد هو الذي يميل إليه الإشراقيّون، وذهب إليه شيخ الإشراق، واختاره صدر المتألّهين عليه السلام واستدلّ عليه بوجوده:

[٦] أحدها أنّ القوى النّبائيّة من الغاذية والدائمة والمؤكّدة أعراض حالة في جسم موضوعها متغيّرة بتغيّره، متحلّلة بتحلّله، فافدة للعلم والإدراك، فمن المحال أن تكون هي المبادئ الموجدة لهذه التراكيب العجيبة التي لموضوعاتها، والأفعال المختلفة والأشكال والتخاطيط الحسنة الجميلة التي فيها، مع ما فيها من النظام الدقيق المتقن السحير للعقول. فليس إلّا أنّ هناك جوهرًا عقليًّا مجردًا يعتني بها، ويدبّر أمرها، ويهديها إلى غاياتها في الوجود.

وفيه: أنّ هذا الدليل لو تمّ دلّ على أنّ هذه الأعمال العجيبة والنظام الجاري فيها تنتهي إلى جوهر عقليّ ذي علم، وأمّا قيامه بجوهر عقليّ مباشر لا واسطة بينه وبين الجسم النّبائيّ فلا. فمن الجائز أن يُنسب ما نسبوه إلى هذا الجوهر العقليّ إلى الصورة الجوهرية التي بها يتحقّق نوعيّة النوع، وفوقها العقل الفعّال الذي هو آخر سلسلة العقول الطوليّة.

[٧] الثاني أنّ الأنواع الطبيعيّة المادّيّة بما لها من النظام الجاري فيها دائماً ليست موجودة عن اتّفاق، فالأمر الاتّفاقيّ لا يكون دائماً ولا أكثريةً فلهذه الأنواع على حقيقيّة، وليست هي التي يزعمونها من الأمزجة ونحوها، إذ لا دليل يدلّ على ذلك، بل العلّة الحقيقيّة التي يستند إليها كلّ منها جوهر عقليّ مجرد، ومثال كلّّيّ يعتني به ويوجده ويدبّر أمره. والمراد بكليّته استواء نسبه إلى جميع الأفراد المادّيّة التي تسوقها من القوّة إلى الفعل، لاجواز صدقه على كثيرين.

وفيه: أنّ أفعال كلّ نوع وآثاره مستندة إلى صورته النوعيّة، ولو لذلك لم يتميّز نوع جوهريّ من نوع آخر مثله. والدليل على الصورة النوعيّة الآثارُ المخصّصة بكلّ نوع، التي



تحتاج إلى ما تقوم به وتستند إليه فيكون مبدء قريباً لها.

[٨] الثالث أن ذلك مما تقتضيه قاعدة إمكان الأشرف، وهي قاعدة مبرهنٌ عليها، فإذا وجد مسكن هو أخس وجوداً من ممكن آخر وجب أن يكون المسكن الذي هو أشرف منه موجوداً قبله ولا ريب أن الإنسان الذي هو بالفعل في جميع الكمالات الإنسانية مثلاً أشرف وجوداً من الإنسان المادّي الذي هو بالقوة بالنسبة إلى أكثر الكمالات الإنسانية، فوجود الإنسان المادّي دليل على وجود مثاله العقلي قبله. وكذلك الأفراد المادّيّة لكل نوع مادّي وجودها دليل على وجود ربّ نوعها قبلها، وهو فرد من النوع مجرد في أوّل وجوده، له فعلية في جميع كمالات النوع، مُخرج لسائر الأفراد من القوة إلى الفعل، مدبر لها.

وفيه: أن جريان قاعدة إمكان الأشرف مشروط بكون الأخس والأشرف داخلين تحت ماهيّة نوعيّة واحدة، حتّى يدلّ وجود الأخس في الخارج على إمكان الأشرف بحسب ماهيته، ومجرد صدق مفهوم على شيء لا يدلّ على كون ذلك الشيء فرداً لذلك المفهوم حقيقة، كما أن كلّ علّة موجدة واجدة لجميع كمالات المعلول التي بها ذلك المعلول هو هو، ولا يجب مع ذلك أن يكون علّة كلّ شيء متّحدة الماهيّة مع معلولها.

فكون الكمال الذي به الإنسان إنسان مثلاً موجوداً لشيء وانطباقه عليه لا يكشف عن كونه فرداً لماهيّة الإنسان لمجرد كونه واحداً لذلك.

[٩] وبعبارة أخرى: صدق مفهوم الإنسان على الإنسان الكلّي الذي نغلقه لا يدلّ على كون معقولنا فرداً للماهيّة النوعيّة الإنسانية، لم لا يجوز أن يكون واحداً من العقول الطولية التي هي في سلسلة علل الإنسان القريبة أو البعيدة لوجدانه كمال الإنسان وغيره من الأنواع؟ والحمل على هذا حمل الحقيقة والريقة دون الشائع.

وأما لو لم يُشترط في جريان القاعدة كون الأخس والأشرف داخلين تحت ماهيّة واحدة نوعيّة فلا إشكال أوقع.

## [١٠] تنبيه:

قاعدة إمكان الأشرف - ومفادها أنَّ الممكن الأشرف يجب أن يكون أقدم في مراتب الوجود من الممكن الأخس، فلا بدَّ أن يكون الممكن الذي هو أشرف منه قد وُجد قبله - قد اعتنى بأمرها جسع من الحكماء، وبنوا عليها عدَّة من المسائل.

وقد قرَّر الاستدلال عليها صدر المتألَّهين عليه السلام بأنَّ الممكن الأخس إذا وُجد عن الباري - جلَّ ذكره - وجب أن يكون الممكن الأشرف قد وُجد قبله، وإلاَّ فإنَّ جاز أن يوجد معه وجب أن يوجد عن الواجب لذاته في مرتبة واحدة لذات واحدة من جهة واحدة شيان، وهو محال، وإنَّ جاز أن يوجد بعدَّ الأخس وبواسطة لزم كون المعلول أشرف من علته و[أقدم] وهو محال. وإنَّ لم يجز أن يوجد لاقبل الأخس ولا معه ولا بعده مع أنَّه ممكن بالإمكان الوقوعي الذي هو كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال، فلو فرض وجوده وليس بصادر عن الواجب لذاته ولا عن شيء من معلولاته وهو على إمكانه فيالضرورة وجوده يستدعي جهةً مقتضيةً له أشرف ممَّا عليه الواجب لذاته، فيلزم أن يكون الممكن المفروض يستدعي بإمكانه علَّةً موجودةً أعلى وأشرف من الواجب لذاته، وهو محال. لأنَّ الواجب لذاته فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى شدَّةً، فال المطلوب ثابت.

[١١] ويمكن الاستدلال بما هو أوضح من ذلك فإنَّ الشرافة والخسَّة المذكورتين وصفان للوجود، مرجعهما إلى الشدَّة والضعف بحسب مرتبة الوجود، فيرجعان إلى العلَّية والمعلوئية، مألَّهما إلى كون الشيء مستقلاً موجوداً في نفسه، وكونه رابطاً قائماً بغيره موجوداً في غيره، فكلَّ مرتبة من مراتب الوجود متقوِّمة بما فوقها قائمة به وأخس منه ومقوِّمة لما دونها مستقَّلة بالنسبة إليه وأشرف منه.

فلو فرض ممكنان أشرف وأخس وجوداً كان من الواجب أن يوجد الأشرف قبل الأخس قبليَّةً وجوديَّةً، وإلاَّ كان الأخس مستقلاً غير رابط ولا متقوِّم بالأشرف، وقد

فَرَضَ رابطاً متقوماً به، هذا خلف.

[١٢] والمستفاد من الحجّتين أولاً، أنَّ كلّ كمال وجوديّ هو أخسّ من كمال آخر وجوديّ فالأشرف منهما موجود قبل الأخسّ، والأشدّ منهما قبل الأضعف، كالمرتبتين من الوجود المختلفتين شدّةً وضعفاً وإن اختلفتا ماهيّةً، نظير العقليّين الأوّل والثاني. وأمّا إذ كان الأخسّ فرداً مادّيّاً لماهيّة فإنّما تفيد القاعدة أنَّ الكمال الذي هو مسانخ له وأشدّ منه موجود قبله، من غير أن تفيد أنَّ ذلك الكمال الأشدّ قبرد لباهيّة الأخسّ لجواز أن يكون جهة من جهات الكمال الكثيرة في علّة كثيرة الجهات، كالإنسان مثلاً له فرد مادّيّ ذو كمال أخسّ، وفوقه كمال إنسانيّ مجرد من جميع الجهات أشرف منه، لكن لا يلزم منه أن يكون إنساناً بالحمل الشائع، لجواز أن يكون جهةً من جهات الكمال الذي في علّته الفاعلة، فينتج حمل الحقيقة والرقية.

[١٣] نعم تجري القاعدة في الغايات العالية المجردة التي لبعض الأنواع المتعلقة بالمادة كالإنسان لقيام البرهان على ثبوتها لذويها بالحمل الشائع إذا لم تصادف شيئاً من الموانع الطبيعيّة.

وثانياً أنَّ القاعدة إنّما تجري في ما وراء المادّيّات وعالم الحركات من المجردات التي لا يزاحم مقتضياتها مزاحم ولا يُمانعها ممانع، وأمّا المادّيّات فمجرد اقتضاء المستضي فيها وإمكان الماهيّة لا يكفي في إمكان وقوعها، بل ربما يعوقها عائق. فلا يرد أنَّ القاعدة لو كانت حقّة استلزمت بلوغ كلّ فرد مادّيّ كالفرد من الإنسان غاية كمالها العقليّ والخياليّ، لكونها أشرف من الوجود الذي هو بالقوّة، مع أنَّ أكثر الأفراد محرومون عن الكمال الغائيّ، ممنوعون عن الوجود النهائيّ.

## عالم عقلی و نظام آن و چگونگی پیدایش کثرت در آن

### [۱] صادر اول و ویژگی‌های آن

در بحث‌های علت و معلول گذشت که از علت واحد جز معلول واحد صادر نمی‌شود. و چون واجب تعالی واحد و از هر جهت بسیط است و هیچ نحوه کثرتی، خواه کثرت عقلی [مانند ترکیب از وجود و ماهیت و ترکیب از جنس و فصل] و خواه کثرت خارجی [مانند ترکیب از ماده و صورت و ترکیب از اجزای مقداری] در او راه نداشته و همه کمالات وجودی را به نحو تفصیل در عین اجمال<sup>۱</sup> دارا می‌باشد، لذا تنها یک وجود واحد از او صادر تواند شد. و از آن جا که میان علت و معلول سنخیت برقرار است، وجود صادر شده از واجب تعالی، بسیط و واجد همه کمالات و وجودی [ممکن] است و از هر جهت بالفعل و منزّه از هر قوه و استعدادی می‌باشد. [زیرا لزوم مسامحت میان علت و معلول حکم می‌کند که هر گاه علت قوی‌تری علت بود، معلول نیز قوی‌ترین معلول خواهد بود. چه قوت و ضعف علت به معلول خود سرایت می‌کند.]

---

۱. مقصود از «تفصیل» جامع بودن وجود واجب نسبت به همه کمالات وجودی است و مراد از «اجمال» بساطت وجود واجب تعالی می‌باشد. بنابراین، معنای عبارت آن است که وجود بسیط واجب تعالی جامع همه کمالات است.

افا‌صادر اوّل جلوه و شعاعی از وجود واجب تعالی و نیازمند و وابسته به او است و هیچ گونه استقلال‌ی از او ندارد. از این رو، صادر اوّل توأم با نقصان ذاتی و محدودیت امکانی می‌باشد. این محدودیت امکانی، مرتبه وجودی او را مشخص ساخته و به آن تعیین می‌دهد و نیز مستلزم ماهیت امکانی است [، چون ماهیت حدّ وجود است و لذا هر موجود محدودی دارای ماهیت می‌باشد]. موجودی با این ویژگی‌ها، عقلی است که هم در مقام ذات و هم در مقام فعل، مجرد از ماده بوده و وجودش در مرتبه پس از واجب تعالی است، اما واسطه‌ای میان او و واجب تعالی نیست و لذا مرتبه وجودیش بر دیگر مراتب تقدم دارد.

## [۲] انواع مجرد، منحصر در یک فرد است<sup>۱</sup>

یک ماهیت تنها در صورتی می‌تواند افراد متعدد و کثیر داشته باشد که مقارن و همراه با ماده باشد، به دلیل آن که کثرت یا عین ماهیت است، یا جزء ماهیت، یا بیرون از ماهیت و ملازم با آن و یا بیرون از ماهیت و غیر ملازم با آن می‌باشد. در سه فرض نخست هیچ فردی از ماهیت تحقق‌پذیر نیست [و در نتیجه چنین ماهیتی ممتنع‌الوجود خواهد بود. چه، تحقق ماهیت به تحقق آن است]. زیرا هر گاه فردی از ماهیت [به نام «الف»] تحقق یابد، لزوماً آن چه تحقق یافته کثیر خواهد بود [، چون «الف» باید متکثر و متعدد باشد]. از طرفی، هر کثیری از چند واحد تشکیل می‌شود. [بنابراین، «الف» مجموعه‌ای خواهد بود از: «ب» و «ج» و ...]. اما هر یک از این واحدها [مثلاً «ب»] نیز باید کثیر باشد، چرا که مصداق همان ماهیت است [که کثرت ذاتی و یا لازمه ذاتش می‌باشد]. و خود آن کثیر [مثلاً «ب»] نیز مجموعه‌ای از چند واحد خواهد بود و این روند هم چنان ادامه می‌یابد و هرگز به «واحد» نخواهد رسید؛ از این رو کثیر

۱. این بحث در فصل هفتم از مرحله پنجم بعینه گذشت و تکرارش در این جا برای بیان آن است که کثرت موجود در عالم مجردات، تنها کثرت نوعی است نه کثرت افرادی.

نیز تحقق نمی‌یابد. در نتیجه هیچ‌گاه فردی برای چنین ماهیتی به وجود نمی‌آید. بنابراین، کثرت افرادی باید امری بیرون از ماهیت و قابل انفکاک از آن باشد و عروض چنین چیزی بر ماهیت به ماده نیاز دارد. پس «هر ماهیتی که پیش از یک فرد دارد، مادی است.» عکس نقیض این قضیه آن است که: «هر ماهیت غیر مادی، یعنی ماهیتی که وجودش مجرد است، فاقد کثرت افرادی می‌باشد.» این بدان معناست که هر نوع مجرد فقط یک فرد می‌تواند داشته باشد و این همان نتیجه مطلوب ماست. البته در یک صورت کثرت افرادی می‌تواند در عقل مجرد تحقق یابد و آن هنگامی است که افراد یک نوع مادی، مانند نوع انسان، استکمال یابد و با سیر ذاتی و حرکت جوهری از نشئه ماده و امکان<sup>۱</sup> به نشئه تجرد و فعلیت محض ارتقا یابد، که در این صورت تمیز فردی‌ای که در آغاز وجودش دز نشئه ماده و قوه واجد آن بود، با خود همراه خواهد آورد.

### [۳] چگونگی پیدایش کثرت در عالم عقل

از آن چه گفته آمد روشن می‌شود صادر اول، که واجب تعالی آن را ایجاد می‌کند، عقل واحدی است که شریف‌ترین موجود ممکن بوده و نوعش یک فرد بیشتر ندارد. صادر اول، چون شریف‌ترین و سابق‌ترین موجود امکانی است، علت برای موجودات مادون و واسطه در ایجاد آنها می‌باشد.

هم چنین معلوم گشت در صادر اول، جهات متعددی وجود دارد که صدور معلول‌های متعدد را از آن ممکن می‌سازد اما این جهات، آن اندازه زیاد نیست که ایجاد بدون واسطه همه موجودات مادون عالم عقل را، با همه کثرت و تنوعش، ممکن سازد؛ از این رو، لازم است عقل‌های متعددی مترتب بر هم ایجاد شوند، تا

۱. مقصود از «امکان» همان «امکان استعدادی» است.

حدی که شمار جهت‌ها و حیثیت‌های آن با کثرت عالم پس از عقل برابری کند.  
این کثرت دو گونه می‌تواند باشد: کثرت طولی و کثرت عرضی.

[۴] کثرت طولی: پیدایش کثرت طولی در عالم عقل بدین صورت است که عقلی به دنبال عقل دیگر و در رتبه پس از آن به وجود می‌آید و با تحقق هر عقل، یک یا چند جهت کثرت در آن افزوده می‌شود، تا به عقلی برسد که دارای جهات کثرت کافی برای ایجاد عالم پس از عالم عقل باشد. بنابر این، انواع متباینی از عقول وجود دارد، که هر کدام تنها دارای یک فرد بوده و از بالا به پایین بر یک دیگر مترتب اند. عقلی که در مرتبه بالاست شدیدتر و شریف‌تر از عقل پس از خود و علت فاعلی تام آن می‌باشد، چون امکان ذاتی عقل برای به وجود آمدنش کافی است [و نیازی به شرایط و معدات و حصول قوه و استعداد در ماده قابل ندارد؛ لذا همین که علت فاعلی اش تحقق یابد، وجودش واجب و ضروری می‌گردد]. آخرین عقل از این سلسله، علت فاعلی برای عالم پس از عالم عقل می‌باشد. حکمای مشاء به همین نظریه گرایش دارند. ایشان عقول ده گانه‌ای را تصویر کرده‌اند و ایجاد عالم طبیعت را به آخرین این عقول، که عقل فعال نامیده می‌شود، نسبت داده‌اند.

[چکیده نظریه حکمای مشاء را - آن گونه که از فصل چهارم و پنجم از مقاله نهم الهیات شفا به دست می‌آید - می‌توان در چند بند بیان کرد: ۱ - واجب تعالی، چون واحد و بسیط است و جهات کثیر در آن راه ندارد، تنها یک معلول بی‌واسطه دارد، که همان «عقل اول» است.

۲ - در عقل اول، جهات متعددی راه دارد، که عبارت است از: تعقل واجب تعالی، تعقل وجوب غیری وجودش، تعقل امکان ذاتی اش.

۳ - این جهات معلول واجب تعالی نیست، زیرا امکان ذاتاً برای عقل اول ثابت است و نیازمند سبب نیست؛ او نیز تعقل واجب تعالی و تعقل ذات خودش، هر دو، لازمه وجوب غیری وجودش است.

۴- کثرت یاد شده صدور معلول‌های متعدد از عقل اول را ممکن می‌سازد؛ بدین ترتیب که از تعقل واجب تعالی، عقل دوم و از تعقل وجوب غیری، وجود صورت فلک اقصی (نفس فلک اقصی) و از تعقل امکان ذاتی، جرم فلک اقصی به وجود می‌آید و به همین ترتیب تا عقل نهم، که عقل دهم (عقل فعال)، نفس فلک قمر و جرم آن را به وجود می‌آورد.<sup>۱</sup>

۵- عقل فعال هیولای عالم عناصر و صورت جسمی منطبق در آن را، که ملازم با آن است، می‌آفریند و آن گاه صورت‌های جوهری و اعراض، بر حسب استعدادها حاصل از تأثیر اوضاع فلکی و حرکات آنها، به مرور توسط عقل فعال ایجاد می‌شود.]

[۵] کثرت عرضی: پیدایش کثرت عرضی بدین صورت است که سلسله عقلی طولی به عقول عرضی، یعنی عقلی که رابطه علیت و معلولیت میانشان برقرار نیست، می‌رسد. هر یک از عقول عرضی در ازای یک نوع مادی بوده، آن نوع را می‌پروراند و تدبیر امورش را در دست دارد. در واقع همین عقول عرضی، انواع موجود در عالم طبیعت را به وجود می‌آورند و نظام حاکم بر هر نوع را سامان می‌دهند. این عقول را «انواع ارباب» و «مثل افلاطونی» می‌نامند.

[در باره حقیقت این عقول، اختلاف نظر زیادی میان طرف‌داران آن وجود دارد، ولی صحیح‌تر از همه این قول است که: هر یک از این عقول، در واقع فرد مجردی از یک نوع مادی است؛ یعنی هر نوع مادی از آغاز وجودش یک فرد مجرد دارد که همه کمالات ممکن الحصول برای آن نوع را بالفعل واجد می‌باشد. این موجود مجرد اهتمام و عنایت تام به افراد مادی نوع خودش دارد و به واسطه صورت نوعی خودش امور آنها را تدبیر می‌کند و با حرکت جوهری که در آنها پدید می‌آورد قوا و

۱. چنان‌که ملاحظه می‌شود، نظریه حکمای مشاء در این باب کاملاً متأثر از هیئت بطلمیوسی است، که بر طبق آن کره ارض را نه فلک احاطه کرده است و هر یک از این افلاک دارای نفس مجرد می‌باشند.



استعدادهای آنها را به فعلیت می‌رساند.<sup>۱</sup> حکمای اشراقی بدین نظریه گرایش دارند و شیخ اشراق بدان قایل شده و صدرالمتألهین نیز آن را پذیرفته است. برای اثبات «اریاب انواع» ادله‌ای اقامه شده که به بررسی آن می‌پردازیم.

### [۶] بررسی ادله اثبات «اریاب انواع»

دلیل اول: قوا و نیروهای نباتی، که مبدأ تغذیه، رشد و تولید مثل نبات است، یک سری اعراض فاقد علم و آگاهی<sup>۲</sup> است که در جسم موضوع خود حلول کرده و در اثر تغییر و زوال آن جسم، دست خوش تغییر شده و یا زایل می‌گردد و لذا هرگز نمی‌توان این نیروها را مبدأ پیدایش ترکیب‌های شگفت آور گیاهان دانست و افعال متنوع و نقش و نگارهای زیبا و چشم‌نوازی که در آن مشاهده می‌شود، و نیز نظام دقیق و استوار حاکم بر آن، که عقل آدمی را حیران می‌سازد، همه را به این نیروهای فاقد شعور استناد داد. پس لاجرم باید یک جوهر عقلی مجرد وجود داشته باشد که عنایت و اهتمام به آن نوع داشته، آموزش را تدبیر کند و آن را به سوی کمالات وجودیش رهنمون گردد.

بررسی دلیل اول: این دلیل، [اولاً نام نیست، زیرا تنها وجود یک مدبر عالم و با شعور را اثبات می‌کند، اعم از آن که مجرد عقلی باشد یا مثالی، در حالی که مدعا، اثبات یک عقل مجرد در ازای هر نوع مادی است. ثانیاً] بر فرض آن که تام باشد، اثبات می‌کند که افعال شگفت آور و نظام حاکم بر آن سرانجام به یک جوهر عقلی برخورد از علم و آگاهی می‌رسد، اما این را که امور یاد شده مستقیماً و بدون واسطه

۱. ک: بدایة الحکمة، فصل دوازدهم از مرحله دوازدهم.

۲. این قوا، اگر چه قوای صورت نوعیه نبات است و لذا به نظر می‌رسد که باید جوهر باشند، اما باید توجه داشت که حکمای اشراقی صورت‌های نوعی را به طور کلی عرض می‌دانند و لذا این قوا را نیز طبعاً یک سری اعراض حال در جسم به شمار می‌آورند.

مستند به یک جوهر عقلی است، اثبات نمی‌کند. چه، این احتمال وجود دارد که افعال و نظام حاکم بر آن مستقیماً مستند به صورت جوهری باشد که نوعیت نوع بسته به آن است و فوق این صورت نوعی، عقل فعال وجود دارد که آخرین عقل از سلسله عقول طولی است.

[خلاصه آن که ممکن است عقل فعال صورت‌های نوعی را افاضه کند، که هر کدام اقتضای افعال خاص و آثار ویژه‌ای را داشته باشد. در این صورت، مبدأ بی واسطه و مباشر افعال و نظام حاکم بر هر نوع همان صورت نوعی است و آن افعال با واسطه صورت نوعی به عقل فعال مستند می‌باشد. پس این طور نیست که این افعال مستقیماً به یک عقل مجرد مستند باشد، تا در ازای هر نوع مادی، عقل مجرد جداگانه‌ای وجود داشته باشد.]

[۷] دلیل دوم: وجود انواع طبیعی و مادی با نظام مستمر و همیشگی جاری در آنها، از روی صدقه و اتفاق نیست، چه امر اتفاقی هیچ گاه دائمی و یا اکثری نمی‌باشد، [بلکه وقوعش نادر و اقلی است. بنابر این، انواع یاد شده به علل حقیقی استناد دارند و این علل، مزاج و اموری مانند آن - چنان که برخی پنداشته‌اند - نیست، زیرا دلیلی برای اثبات علیت این امور نداریم. علت حقیقی که هر یک از این انواع بدان استناد دارند، یک جوهر عقلی مجرد و مثال کلی است که عنایت و اهتمام به آن نوع داشته، آن را به وجود می‌آورد و امورش را تدبیر می‌کند. مقصود از «کلی بودن» این موجود مجرد آن است که نسبتش به همه افراد مادی که قوایشان را به فعلیت می‌رساند، مساوی است [و بر همه آنها احاطه وجودی دارد،] نه این که صدقش بر بیش از یک فرد جایز است. [یعنی مقصود از کلیت، همان سعه وجودی است، نه مفهوم کلی منطقی.]

بررسی دلیل دوم: افعال و آثار مترتب بر هر نوع، به صورت نوعیه آن مربوط می‌شود و از آن صدور می‌یابد. و اگر چنین صورت‌های نوعیه‌ای وجود نمی‌داشت، انواع جوهری از یک دیگر متمایز نمی‌شود. و همین حقیقت که هر دسته از

موجودات دارای آثار ویژه‌ای می‌باشد، وجود صورت نوعیه را اثبات می‌کند، چون این آثار نیازمند موضوعی است که مقوم و منشأ صدور آنها باشد.<sup>۱</sup> بنابراین این، مبدأ قریب برای آثار و افعال هر نوع، همان صورت نوعیه آن است.

[۸] دلیل سوم: قاعده امکان اشرف، وجود چنین ارباب انواعی را اثبات می‌کند. این قاعده، که در جای خود برهانش بیان شده، می‌گوید: «هرگاه شیء ممکن تحقق یابد که کمالات وجودش کمتر از شیء ممکن دیگر است، آن ممکن شریف‌تر باید پیش از او موجود باشد».

[این قاعده کبرای استدلال بود و اما صغرای آن:] بی‌شک انسانی که همه کمالات انسانی در آن فعلیت دارد، وجودش شریف‌تر از انسان مادی‌ای است که بیشتر کمالات انسانی در او بالقوه بوده و هنوز فعلیت نیافته است.

بنابر این، وجود انسان مادی دلیل بر آن است که مثال عقلی انسان در مرتبه پیشین تحقق یافته است. به همین شکل، افراد مادی هر نوع مادی دلیل بر وجود پیشین رب النوع آن افراد می‌باشد. این رب النوع در واقع فردی از نوع است که از آغاز وجودش مجرد بوده و همه کمالات نوع را بالفعل دارا می‌باشد. این فرد مجرد، دیگر افراد نوع را تدبیر و قوای آنها را به فعلیت می‌رساند.

بررسی دلیل سوم: قاعده امکان اشرف در صورتی جاری خواهد بود که دو موجود ممکن پست‌تر و شریف‌تر در یک ماهیت نوعی داخل باشند، تا وجود فرد پست‌تر یک ماهیت دلیل بر وجود فرد شریف‌تر همان ماهیت باشد. اما صرف صدق یک مفهوم [= یک کمال وجودی] بر یک شیء، دلیل بر این نیست که آن شیء حقیقتاً فردی از آن مفهوم می‌باشد؛ چنان‌که علت هستی بخش همه کمالات معلول خود را، که هویت معلول را تشکیل می‌دهد، واجد است، با این همه، لزومی ندارد ماهیت

۱. این مطلب با تفصیل بیشتر در فصل هفتم از مرحله ششم گذشت (ج ۱، ص ۳۵۹-۳۵۶).

علت همان ماهیت معلولش باشد.

بنابراین، صرف این که مثلاً کمال انسان - یعنی کمالی که انسان بودن انسان به آن است - برای یک شیء تحقق داشته باشد و بر آن منطبق گردد، دلیل بر این نخواهد بود که آن شیء، فقط به خاطر واجد بودن آن کمال، فردی برای ماهیت انسان به شمار رود. [۹] به دیگر سخن: صدق مفهوم انسان بر انسان کلی ای که آن را تعقل<sup>۱</sup> می‌کنیم، دلیل بر آن نیست که معقول ما فردی از ماهیت نوعی انسانی است، بلکه این احتمال وجود دارد که یکی از عقول طولی ای باشد که در سلسله علت‌های دور یا نزدیک انسان قرار دارد. چه آن عقل کمال انسان و انواع دیگر مادی را واجد است و در این صورت، حمل انسان بر آن موجود مجرد، حمل حقیقت و ربیقت خواهد بود، نه حمل شایع.

این همه، در صورتی است که قاعده مشروط به آن باشد که ممکن پست‌تر و شریف‌تر، هر دو تحت یک ماهیت مندرج باشند اما اگر جریان قاعده مشروط به این شرط نباشد، اشکال واردتر خواهد بود.

[حاصل اشکال مؤلف<sup>۲</sup> بر تمسک به قاعده «امکان اشرف» برای اثبات یک فرد مجرد برای هر نوع مادی آن است که: قاعده مذکور یا مشروط به آن است که ممکن پست‌تر و شریف‌تر، هر دو، تحت یک ماهیت مندرج باشند - و این در صورتی است که موضوع قاعده عبارت باشد از: «دو فرد از یک ماهیت که یکی شریف‌تر و دیگری پست‌تر است» و با آن که مشروط به آن نبوده و موضوعش مطلق «ممکن شریف‌تر و ممکن پست‌تر است»، خواه هر دو، فرد یک ماهیت باشند، یا هر کدام فرد یک ماهیت خاص بوده باشند.

۱. افلاطون و پیروان او معتقدند ادراک یک کلی عبارت است از مشاهده یک عقل مجرد با علم حضوری. و چنان که در بحث‌های گذشته دانستیم، مؤلف ارجحند نیز بر آن است که تعقل، همان مشاهده مجردات عقلی از در است.

در صورت اول، نمی‌توان به قاعده یاد شده در محل بحث تمسک کرد. زیرا نهایت چیزی که در این جا می‌توان گفت، آن است که «نوع» بر شیء مجرد مورد نظر صدق می‌کند، اما صرف صدق نوع بر آن، اقتضا نمی‌کند که آن مجرد، فردی برای آن نوع باشد؛ چه ممکن است آن مجرد از نوع دیگری باشد و حمل مذکور حمل حقیقت و رقیقت بوده باشد. بنابر این، قاعده جاری نخواهد بود.

و در صورت دوم، اگر چه قاعده در محل بحث جاری می‌شود، اما نهایت چیزی که اثبات می‌کند، یک موجود مجرد واجد کمالات نوع است؛ اما این که موجود مجرد یاد شده فردی از ماهیت آن نوع است، با این قاعده اثبات پذیر نیست.<sup>[۱]</sup>

### [۱۰] یادآوری

قاعده امکان اشرف می‌گوید: مرتبه وجودی ممکن شریف‌تر باید پیش از ممکن پست‌تر و مقدم بر آن باشد؛ از این رو، ممکنی که شریف‌تر است باید قبل از ممکن پست‌تر تحقق یافته باشد. این قاعده مورد توجه گروهی از حکما قرار گرفته و مطالبی چند از آن استنتاج کرده‌اند. صدر المتألهین رحمه الله در بیان دلیل این قاعده می‌گوید:

۱. کلام مؤلف رحمه الله در این قسمت خالی از ابهام نیست و آن چه آوردیم با ظاهر کلام ایشان هماهنگی بیشتری دارد، تا آن چه اسناد مصباح در تفسیر علی نهایه الحکمة، شماره ۴۶۸ در بیان این قسمت آورده‌اند. اگر چه مطلب ایشان فی نفسه صحیح و اشکالی وارد بر تمسک به قاعده امکان اشرف برای اثبات مدعای مورد نظر می‌باشد، اما سخن در استفاده آن از کلام مؤلف است. ایشان می‌گویند: «حاصل اشکال مؤلف آن است که در موضوع قاعده امکان اشرف یا شرط می‌شود که ممکن شریف‌تر و پست‌تر، دو فرد از یک ماهیت باشند، یا چنین شرطی نمی‌شود. دو صورت نخست، صحت قاعده را نمی‌پذیریم. چه برهانی که برای اثبات آن اقامه شده، نمی‌تواند این شرط را اثبات کند. زیرا نتیجه‌ای که از آن برهان به دست می‌آید آن است که «باید دو مرتبه‌ای مقدم بر مرتبه موجود پست‌تر، ممکن شریف‌تر وجود داشته باشد». اما این که موجود شریف‌تر باید فردی از ماهیت موجود پست‌تر باشد، از آن به دست نمی‌آید. و در صورت دوم، وجود ارباب انواع را نمی‌توان با تمسک به آن قاعده اثبات کرد، بلکه تنها چیزی که این قاعده اثبات می‌کند آن است که موجودی شریف‌تر که همه کمالات موجود پست‌تر را به نحو کامل‌تر واجد است، تحقق دارد، اگر چه در ماهیت آن موجود پست‌تر مندرج نباشد. و لذا این موجود می‌تواند همان عقل فعال باشد.»

هر گاه ممکن پست‌تر از باری تعالی صادر گشته باشد، باید ممکن شریف‌تر پیش از آن تحقق یافته باشد. چه، از آن تحقق یافته باشد. چه، در غیر این صورت، اگر جایز بدانیم ممکن شریف‌تر [فی المثل عقل اول] مقارن با ممکن پست‌تر [فی المثل عقل دوم] تحقق یابد، باید از واجب تعالی در مرتبه واحد، از یک جهت دو چیز صادر گردد و این محال است. و اگر جایز بدانیم ممکن شریف‌تر پس از ممکن پست‌تر و با واسطه آن تحقق یابد، لازمه‌اش آن است که معلول شریف‌تر از علت و مقدم<sup>۱</sup> بر آن باشد و این محال است.

و اگر تحقق موجود شریف‌تر مورد نظر، با آن که وجودش امکان وقوعی دارد، یعنی از فرض وقوعش امر محالی لازم نمی‌آید، نه پیش از ممکن پست‌تر، نه مقارن با آن و نه پس از آن روا نباشد، در این صورت اگر فرض شود که موجود شریف‌تر در عین حال که از واجب تعالی و یا یکی از معلول‌های او صادر نشده، وجود و تحقق دارد، در این صورت، چون ممکن است، وجودش خواهان حیثیتی خواهد بود، شریف‌تر از آن چه واجب تعالی واجد آن است و این مستلزم آن است که ممکن مورد نظر علتی برتر و شریف‌تر از واجب تعالی داشته باشد و این محال است زیرا شدت و شرف وجودی واجب بالذات فوق هر نامتناهی است. بنابراین، تنها فرض صحیح آن است که موجود شریف‌تر پیش از موجود پست‌تر و در رتبه مقدم بر آن موجود باشد.

[خلاصه این دلیل آن است که: اگر ممکن اشرف پیش از ممکن اخس تحقق نیابد - فی المثل عقل اول پیش از عقل دوم به وجود نیابد - از سه حال بیرون نیست: ۱- اشرف در مرتبه اخس موجود شود. ۲- اشرف پس از اخس به وجود آید.

۱. تلفظ «القدم» در اشعار نیامده است و اگر حذف شود بهتر است، چون فرض بر آن است که ممکن پست‌تر علتی ممکن شریف‌تر می‌باشد و علت بر معلول خود تقدم دارد. آری، از آن جهت که موجود اشرف، در سلسله وجود، مقدم بر موجود اخس است، این نتیجه به دست می‌آید، اما این سخن مدعاست.

۳- اشرف اصلاً از واجب تعالی صادر نشود. فرض نخست مستلزم آن است که از واحد، کثیر صادر شود و فرض دوم مستلزم آن است که اخس، علت اشرف باشد و فرض سوم مستلزم آن است که اشرف نیازمند علتی برتر از واجب تعالی بوده باشد و این محال است و یا آن که وجودش ممتنع باشد و این برخلاف فرض است.]



[۱۱] دلیل روشن‌تری نیز می‌توان برای اثبات قاعده «امکان اشرف» اقامه کرد و آن این که: شرافت و پستی یاد شده دو صفت برای وجود است و بازگشتش به شدت و ضعف مرتبه وجودی شیء می‌باشد و در حقیقت به علیت و معلولیت باز می‌گردد. شریف بودن یک موجود نسبت به موجود دیگر، به آن است که موجود شریف‌تر، مستقل و فی نفسه باشد و موجود پست، رابط و متکی به غیر و موجود فی غیره بوده باشد، زیرا هر یک از مراتب وجود متقوم به مرتبه بالاتر و وابسته به آن است و در عین حال مقوم مرتبه پایینی و شریف‌تر از آن بوده و نسبت به آن مرتبه، موجودی مستقل به شمار می‌رود.

حال اگر دو ممکن را در نظر بگیریم که یکی شریف‌تر و دیگری پست‌تر باشد، لاجرم ممکن شریف‌تر باید در مرتبه وجودی مقدم بر ممکن پست‌تر موجود باشد و گر نه ممکن پست‌تر نسبت به ممکن شریف‌تر، مستقل و غیر رابط بوده و وابسته به آن نخواهد بود، حال آن که بنابر فرض، رابط و متقوم به آن است. پس خلاف فرض می‌آید.

[حاصل این دلیل آن است که علیت، یک علاقه ذاتی است میان وجود رابط و وجودی که نسبت به آن مستقل می‌باشد و بازگشت این مطلب به همان تشکیک خاصی در مراتب وجود است. با توجه به این مطلب، اگر ممکن اشرف در مرتبه مقدم بر ممکن اخس تحقق نیابد، وجودش فاقد علت مباشر خواهد و این به معنای استقلال اخس از علت مباشر است.

برای روشن شدن این استدلال باید به این نکته توجه کرد که علاقه علیت میان دو شیء یا واجب است و یا ممتنع و شق سومى ندارد، زیرا علاقه علیت یک علاقه ذاتی است و لذا امکان این علاقه برابر با وجوب آن می باشد. بنابر این، اگر علت بودن یک شیء برای موجود اخس، ممکن باشد، این علیت واجب و ضروری خواهد بود. [



### [۱۲] از استدلال های یاد شده دو مطلب نتیجه می شود:

۱- هر گاه در مقایسه دو کمال وجودی، یکی پست تر از دیگری باشد، کمال وجودی شریف تر و شدیدتر، پیش از کمال وجودی پست تر و ضعیف تر موجود خواهد بود؛ مانند دو مرتبه از وجود که یکی شدیدتر از دیگری است؛ این مطلب اختصاص به مواردی ندارد که ماهیت ممکن اشرف و اخس یکی است، بلکه حتی اگر ماهیت آن دو متفاوت باشد، نیز جاری می شود؛ مانند عقل اول و عقل دوم.

در صورتی که ممکن پست تر، فرد مادی یک ماهیت باشد، فاعده یاد شده فقط اثبات می کند کمالی که مسافح با آن فرد و شدیدتر از آن است، در مرتبه مقدم بر آن موجود می باشد، اما این نتیجه را نمی دهد که کمال شدیدتر، فردی برای همان ماهیت است، زیرا این احتمال وجود دارد که کمال شدیدتر یکی از کمالات موجود در علتی باشد که دارای جهات کمالی متعددی است؛ به عنوان مثال، انسان فرد مادی ای دارد که واجد درجه پایینی از کمال است و در مرتبه بالاتر، کمال انسانی شریف تر و از هر جهت مجرد وجود دارد. اما نمی توان نتیجه گرفت که آن کمال شریف تر به حمل شایع انسان است. چه، ممکن است آن کمال یکی از کمال های متعددی باشد که علت هستی بخش واجد آن است؛ در این صورت، حمل انسان بر آن کمال برتر، حمل



حقیقت و رقیقت خواهد بود.

[۱۳] آری، قاعده امکان اشرف در مورد غایات عالی و مراتب وجودی مجردی که برخی از انواع مادی - مانند انسان - دارند، جاری می‌شود، زیرا ثبوت این مراتب برای صاحبان آن غایات به حمل شایع با برهان اثبات شده است و البته نیل به این مراتب مشروط به برطرف شدن موانع طبیعی است.

[مؤلف بزرگوار در بند اخیر برای قاعده امکان اشرف تعمیمی قائل می‌شود که شاید با تعریفی که پیش از این برای آن ذکر شد، چندان سازگار نباشد. حاصل سخن ایشان آن است که بر اساس حرکت جوهری اثبات می‌شود که عالم ماده با یک حرکت استکمالی به طور مستمر، قوای خود را به فعلیت می‌رساند و این حرکت سرانجام به نقطه‌ای پایان می‌یابد که همه کمالاتی که برای هر نوع ممکن است، در آن به فعلیت رسیده باشد، البته اگر موانع سدا راه نشود. در میان انواع مادی، برخی از آنها مانند انسان، دارای غایت مجرد و عقلی است و لااقل برخی از افراد انسان به این غایت دست خواهند یافت. این غایات مجرد از طرفی، شریف‌تر از فرد مادی نوع است و از سوی دیگر، به حمل شایع بر آن حمل می‌گردد. بنابر این، از این طریق می‌توان وجود موجوداتی مجرد برای برخی از انواع مادی را که ماهیتشان همان ماهیت افراد مادی است، به اثبات رساند.]

۲- قاعده امکان اشرف<sup>۱</sup> تنها در مورد مجردات جاری می‌گردد، چرا که در عالم مجردات، مزاحم و مانعی در برابر اسباب وجود ندارد تا از تحقق آن چه اقتضا دارند، بازشان دارد. اما در مورد امور مادی، این قاعده جاری نمی‌شود، زیرا صرف اقتضا سبب و ممکن بودن ماهیت، برای تحقق امور مادی کفایت نمی‌کند و چه بسا مانعی بر سر راه سبب قرار گیرد و از تأثیر آن جلوگیری کند.

۱. مقصود تعمیمی است که در بند اخیر نسبت به قاعده دادند؛ یعنی نمی‌توانیم هر موجود مادی لزوماً باید به کمال و غایت خودش برسد، صرفاً به خاطر این که آن کمال، اشرف از این فرد در حال حرکت است.

با توجه به مطلب فوق، پاسخ این اشکال دانسته می‌شود که: اگر قاعده امکان اشرف صحیح باشد، باید هر فرد مادی، مانند افراد انسان، به غایت کمال عقلی و خیالی [= مثالی] خود نایل آید، زیرا غایت کمال هر فرد، شریف‌تر از وجودی است که بالقوه می‌باشد، حال آن که بیشتر افراد نوع مادی از دست یابی به کمال غایی خود محروم‌اند و به وجود نهایی خود نمی‌رسند.

## في عالم المثال

[١] ويسمى أيضاً البرزخ. لتوسطه بين العالم العقلي وعالم المادّة والطبيعة، وهو كما ظهر منا تقدّم، مرتبة من الوجود مجرّدة عن المادّة دون آثارها من الكم والكيف والوضع ونحوها من الأعراض، والعلّة الموجودة له هو آخر العقول الطوليّة المستقّى عقلاً فعلاً عند المشائين، وبعض العقول العرضيّة عند الإشراقيين.

وفيه أمثلة الصور الجوهرية التي هي جهات الكثرة في العقل المفيض لهذا العالم. المتمثّل بعضها لبعض بهيئات مختلفة، من غير أن يُفسد اختلاف الهيئات الوحدة الشخصية التي لجوهره. مثال ذلك أنّ جمعاً كثيراً من أفراد الإنسان مثلاً يتصوّرون بعض من لم يَرَوْه من الماضين، وإنّما سمعوا اسمه وشيئاً من سيرته، كلّ منهم يمثّله في نفسه بهيئة مناسبة لما يقدّره عليه بما عنده من صفته وإن غابرت الهيئة التي له عند غيره.

[٢] ولهذه النكته قسموا المثال إلى خيال منفصل قائم بنفسه مستقلّ عن النفوس الجزئية المتخيّلة، وخيال متّصل قائم بالنفوس الجزئية المتخيّلة.

على أنّ في متخيّلات النفوس صوراً جزافيةً لاتناسب فعل الحكيم، وفيها نسبة إلى دعايات المتخيّلة.

## عالم مثال

[۱] عالم مثال را، چون میان عالم عقلی و عالم ماده و طبیعت قرار دارد، «برزخ»<sup>۱</sup> نیز نامیده‌اند. عالم مثال - چنان‌که از بحث‌های پیشین به دست آمد - مرتبه‌ای از وجود است که ماده ندارد، اما آثار ماده را، مانند کم، کیف و وضع دارا می‌باشد. علت به وجود آورنده این عالم، در نظر مشائیان آخرین سلسله عقول طولی است. به نام «عقل فعال» اما به عقیده اشراقیان این عالم را بعضی از عقول عرضی به وجود آورده است.

در عالم مثال، صورت‌های جوهری‌ای وجود دارند که جهات کثرت همان عقلی را که به وجود آورنده این عالم است، تشکیل می‌دهند.<sup>۲</sup> این صورت‌های مثالی برای یک دیگر با هیئت‌ها و شکل‌های گوناگونی ظاهر می‌شوند، اما این اختلاف در ظهور، وحدت شخصی جوهر مثالی را مخدوش نمی‌سازد [؛ گویا یک چیز است که در آینده‌های مختلف، صورت‌های مختلفی پیدا می‌کند؛] درست مثل هنگامی که گروه زیادی از مردم، شخص خاصی را که در زمان‌های گذشته بوده و آنها او را ندیده‌اند، بلکه فقط اسمی از وی شنیده و اندکی از شرح حالش می‌دانند، در ذهن خود با هیئتی

۱. برزخ در لغت به معنای واسطه میان دو چیز است.

۲. یعنی وجودهای متعدد و متکثری که در عالم مثال است، جهات کثرتی است که در عقل مفیض این عالم هست، اما به نحو اجمال و به گونه‌ای که با وحدت آن منافات ندارد.

مناسب با آن چه از او می‌دانند، تصور می‌کنند. چه، سیمای شخص مورد نظر در ذهن هر یک از این افراد به گونه‌ای خاص تعبیر می‌شود و در عین حال همه این صورت‌ها، صورت همان شخص خاص می‌باشد.

[۲] به خاطر همین نکته [یعنی چون گروه زیادی از مردم، شخص خاصی را که ندیده‌اند

با هیئت مناسب با آن چه از او می‌دانند تصور می‌کنند،] فلاسفه مثال را به دو قسم تقسیم کرده‌اند: ۱- خیال منفصل که قائم به خود و مستقل از نفوس جزئی متخیل است. ۲- خیال متصل که قائم به نفوس جزئی متخیل می‌باشد.

دلیل دیگر بر وجود خیال متصل آن است که در میان صورت‌های خیالی انسان، صورت‌های گرافیکی است که با فعل صانع حکیم تناسب ندارد، بلکه از بازی‌های قوه تخیل ناشی می‌شود.

## في العالم الماديّ

[١] وهو العالم المحسوس أخس مراتب الوجود، ويتميّز عن العالمين - عالم العقل وعالم المثال - بتعلّق الصور فيه ذاتاً وفعلاً أو فعلاً بالمادة، وتوقّفها على الاستعداد. فما للأنواع التي فيها من الكمالات هي في أوّل الوجود بالقوّة، ثم يخرج إلى الفعلية بالتدريج، وربّما عاقها من كمالها عائق، فالعلل فيها متزاحمة متمانعة. وقد عثرت الأبحاث العلميّة الطبيعّية والرياضيّة إلى هذه الأيّام على شيء كثير من أجزاء هذا العالم والنسب التي بينها والنظام الجاري فيها، ولعلّ ما هو مجهول منها أكثر ممّا هو معلوم.

[٢] وقد تبيّن في الأبحاث السابقة أنّ عالم المادّة بما بين أجزائه من الارتباط والاتّصال واحدٌ سيّال في ذاته متحرّك في جوهره، ويشايعه في ذلك الأعراض، والغاية التي تنتهي إليها هذه الحركة العامّة هي التجرّد، على ما تقدّمت الإشارة إليه في مرحلة القوّة والفعل. وإذ كان هذا العالم حركةً ومتحرّكاً في جوهره سيّلاً وسيّالاً في وجوده وكانت هويّته عينَ التجرّد والتغيّر لاشيأً يطره عليه التجرّد والتغيّر صحّ ارتباطه بالعلّة الثابتة التي تُثبّته عن التجرّد والتغيّر.

فالجاهل الثابت الوجود جعل ما هو في ذاته متجدّد متغيّر، لأنّه جعل الشيء متجدّداً متغيّراً. وبذلك يرتفع إشكال استناد المتغيّر إلى الثابت، وارتباط الحادّث بالقديم.

## عالم مادی

[۱] عالم مادی، که همان جهان محسوس است، پست‌ترین مراتب وجود را تشکیل می‌دهد. تفاوت عالم ماده با دو عالم دیگر، یعنی عقل و مثال، در آن است که صورت‌های جوهری این عالم در مقام ذات و فعل و با فقط در مقام ذات، به ماده تعلق و وابستگی دارد و نیز پیدایش این صورت‌ها متوقف بر استعداد است [؛ یعنی باید ابتدا ماده برای پذیرش یک صورت مستعد شود، آن‌گاه آن صورت، در ماده پدید آید. از همین رو است که گفته‌اند: هر امر مادی مسبوق به قوه و استعداد و ماده‌ای است که آن را حمل می‌کند.<sup>۱</sup>]

کمالاتی که انواع مادی واجد آن است، در آغاز به صورت بالقوه وجود دارد و آن‌گاه تدریجاً به فعلیت می‌رسد و چه بسا موانعی سدّ راه شود و نگذارد پاره‌ای از کمالات نوع فعلیت یابد، چرا که علل مادی با یک دیگر در نزاحم و کشاکش‌اند.

پژوهش‌های علوم طبیعی و ریاضی تا زمان حاضر، به بخش عظیمی از اجزای جهان محسوس و روابط میان این اجزا و نظام جاری در آن، دست یافته است و شاید

---

۱. برای توضیح بیشتر ر.ک: فصل اول از مرحله نهم.

هنوز ناشناخته مانده بسی افزون از دانسته‌ها باشد.

[۲] از بحث‌های گذشته روشن گشت که عالم ماده، با توجه به ارتباط و پیوستگی [و وابستگی] میان اجزایش، یک واحد را تشکیل می‌دهد که ذاتاً سیال و گذرا بوده و جوهرش پیوسته در حرکت و دگرگونی است و اعراض نیز در این دگرگونی با جوهر همراهی دارد، و - چنان که در مرحله قوه و فعل اشاره شد - غایتی که این حرکت عمومی بدان پایان می‌یابد، همان تجرد است.

و چون جهان ماده عین حرکت بوده و در جوهر خود متحرک می‌باشد و وجودش سیال و تدریجی و هویثش عین دگرگونی و تغیر بوده، نه چیزی که دگرگونی و تغیر بر آن عارض گشته است، لذا ارتباط آن با یک علت ثابت و میرا از هر گونه دگرگونی و تغیر، جایز و بی‌اشکال خواهد بود.

زیرا جاعل و علت ثابت و غیر متحرک، چیزی را آفریده است که ذاتاً متحول و دگرگون شونده است، نه آن که ابتدا چیزی را آفریده باشد و آن گاه آن را به حرکت در آورده و متغیرش ساخته باشد. با توجه به این نکته، اشکال استناد شیء متحرک به علت ثابت و ارتباط حادث با قدیم حل می‌شود.

[توضیح این که: این سخن که: «معلول متغیر، علت متغیر می‌خواهد» در مورد موجوداتی صادق است که حدوث و تغیر زاید بر ذات آنهاست و از بیرون بدان‌ها راه می‌یابد. در مورد این گونه موجودات علت باید دو کار انجام دهد: یکی آفریدن خود شیء و دوم ایجاد دگرگونی و حرکت در آن؛ به عبارت دیگر: موجوداتی که خودشان «ذاتاً» روان نیستند و باید آنها را روانه کرد، دو گونه نیاز به علت دارند: یکی آفریده شدن و دیگری روانه شدن. اما موجوداتی که ذاتاً روان اند و هویثشان عین روان بودنشان است، نیاز آنها به علت بسیط است نه مرکب؛ یعنی آفریده شدن آنها عین روان شدن آنهاست و برای علت، خلق کردن آنها عین حرکت دادن به آنهاست، چرا که بودنشان عین جریان و تحرک است. از این رو، موجودی که ذاتاً متغیر و گذراست،



فقط هستی‌اش را از علت دریافت می‌کند، نه چیز دیگری را؛ یعنی علت، تحول را به او نمی‌دهد، بلکه خود او را به او می‌دهد. بدین سبب، چنین معلولی از جهت ثابت هویتش متسبب به علت است و لذا می‌تواند از ثابت صدور یابد.

## في حدوث العالم

[١] قد تحقّق في ما تقدّم من مباحث القدم والحدوث أنّ كلّ ماهيّة ممكنة موجودة مسبّقة الوجود بعدم ذاتي، فهي حادثة حدوثاً ذاتياً، والعدم السابق على وجودها بعده منتزِع عن علّتها الموجدة لها، فهي مسبّقة الوجود بوجود علّتها متأخّرة عنها. وإذا كان المبدء الأوّل لكلّ وجود إمكانيّ سواء كان مادّيّاً أو مجرداً عقليّاً أو غير عقليّ - هو الواجب لذاته تعالى، فكلّ ممكن موجود حادث ذاتاً بالنسبة إليه، ومجموع الممكنات المسمّى بعالم الإمكان وبما سوى البارئ تعالى ليس شيئاً وراء أجزائه، فحكمه حكم أجزائه، فالعالم بجميع أجزائه حادث ذاتاً مسبوق الوجود بوجود الواجب لذاته.

[٢] ثمّ إنّنا لو أغمضنا عن الماهيات وقصرنا النظر في الوجود بما أنّه الحقيقة الأصلية وجدنا الوجود منقسماً إلى واجب لذاته قائم بذاته مستقلّ في تحقّقه وثبوته، وممكن موجود في غيره رابط قائم بغيره الذي هو الواجب، كان كلّ وجود إمكانيّ مسبوقاً بالوجود الواجبيّ، حادثاً هذا النحو من الحدوث. وحكمُ مجموع الموجودات الإمكانية حكمُ أجزائه، فالمجموع حادث بحدوثه.

[٣] ثمّ إنّ لعالم المادّة والطبيعة حدوثاً آخرَ يخصّه، وهو الحدوث الزمانيّ. تقريره أنّه قد تقدّم في مباحث القوّة والفعل أنّ عالم المادّة متحرّك بجوهره وما يلحق به من

الأعراض سيال وجوداً، متجدد بالهوية، سالك بذاته من النقص إلى الكمال، متحول من القوة، منقسم إلى حدود كل حد منها فعلية لسابقه قوة للاحقه، ثم لو قسم هذا الحد بعينه كان كلما حدث بالانقسام حد كان فعلية لسابقه قوة للاحقه.

وإن هذه الحركة العامة ترسم امتداداً كمياً. كلما فرض منه قطعة انقسمت إلى قبل وبعد، وكذا كل قبل منه وبعد ينقسمان إلى قبل وبعد، من غير وقوف على حد ما ذكر في الحركة التي ترسمه، وإنما الفرق بين الامتدادين أن الذي للحركة مبهم، والذي لهذا الامتداد العارض لها متعين، نظير الفرق بين الجسم الطبيعي والجسم التعليمي.

وهذا الامتداد الذي يرسمه جوهر العالم بحركته هو الزمان العام الذي به تستقدر الحركات، وتتعين النسب بين الحوادث الطبيعية بالطول والقصر والقبليّة والبعدية، وقبلية هي كونه قوة للفعلية التي تليه، وبعدية هي كونه فعلية للقوة التي تليه.

[٤] فكل قطعة من قطعات هذه الحركة العامة الممتدة أخذناها وجدناها مسبوقاً بعدم زمني، لكونها فعلية مسبوقه بقوة، فهي حادثة يحدث زماني، ومجموع هذه القطعات والأجزاء ليس إلا نفس القطعات والأجزاء، فحكمه، حكمها، وهو حادث زماني يحدثها الزماني. فعالم المادّة والطبيعة حادثٌ حدوداً زمانياً، هذا.

وأما ما صورّه المتكلمون في حدوث العالم يعني ما سوى الباري سبحانه زماناً بالبناء على استحالة القدم الزماني في الممكن، ومحصله أن الوجودات الإمكانية منقطعة من طرف البداية، فلا موجودة قبلها إلا الواجب تعالى، والزمان ذاهب من الجانبين إلى غير النهاية، وصدوره خالٍ عن العالم، وذيله مشغول به ظرف له.

ففيه أن الزمان نفسه موجود ممكن مخلوق للواجب تعالى، فليجعل من العالم الذي هو فعله تعالى، وعند ذاك ليس وراء الواجب وفعله أمر آخر، فلا قبل حتى يستقر فيه عدم العالم استقراراً المظروف في ظرفه.

[٥] على أن القول بلا تناهي الزمان أولاً وآخرأ يناقض قولهم باستحالة القديم الزماني مضافاً إلى أن الزمان كمّ عارض للحركة القائمة بالجسم، وعدم تناهيه يلزم

عدم تناهي الأجسام وحركاتها، وهو قديم العالم المناقض لقولهم بحدوثه.  
وقد تفصّل بعضهم عن إشكال لزوم كون الزمان لا واجباً ولا معلولاً للواجب بأنّ  
الزمان أمرٌ اعتباري لا يأس بالقول بكونه لا واجباً ولا معلولاً للواجب.  
وفيه أنه يستوي حينئذ القولُ بحدوث العالم وقدمه زماناً، إذ لا حقيقة للزمان.  
وتفصّل عنه آخرون بأنّ الزمان انتزاعيٌّ منتزِع من الوجود الواجبيّ تعالى عن ذلك.  
واعترض عليه بأنّ لازمه عروض التغيّر للذات الواجبيّة.  
وأجيب عنه بأنّا لانسلم وجوب المطابقة بين المنتزِع والمنتزِع عنه، وأنت خير بأنّه  
التزام بالسفسطة.

## حدوث عالم

[۱] حدوث ذاتی عالم: در بحث‌های حدوث و قدم<sup>۱</sup> به اثبات رسید که هر ماهیت ممکن موجودی، وجودش مسبوق به عدم ذاتی است؛ از این رو، همه ماهیات موجود، حادث ذاتی می‌باشند [، زیرا حدوث ذاتی عبارت است از: مسبوق بودن وجود شیء به عدمی که در مرتبه ذات آن تقرر دارد. موضوع حدوث ذاتی، همه موجودات ماهیت دار است، چرا که هر شیء ماهیت داری، ممکن است و هر ممکنی ذاتاً استحقاق عدم دارد و استحقاق وجودش از جانب غیر می‌باشد. آن چه بالذات برای شیء ثابت است بر چیزی که بالغیر برای آن ثابت می‌باشد، تقدم دارد.]

حدوث دهری عالم: [وجود موجودات امکانی، اگر با همان حدّ وجودی خاص خود لحاظ شود، در مرتبه علت تحقق ندارد. اگر چه علت، کمال وجودی ماهیت معلول را به گونه‌ای شریف‌تر واجد می‌باشد. و از این رو، می‌توان گفت: [نیستی مقدم بر هستی ماهیت، با حدّ خاص خود، از علت به وجود آورنده ماهیت انتزاع می‌شود؛ پس هر ماهیت موجودی، وجودش مسبوق به وجود علتش و متأخر از آن می‌باشد. (و این همان حدوث دهری است؛ یعنی مسبوق بودن ماهیت موجود و

۱. فصل ششم از مرحله دهم.

معلول، به عدم آن که در مرتبه علت تقرر دارد.]

و چون<sup>۱</sup> مبدأ و علت نخستین هر وجود امکانی، خواه مادی باشد و یا مجرد و خواه مجرد عقلی باشد و یا غیر عقلی، همان واجب بالذات است؛ از این رو هر موجود ممکن نسبت به واجب تعالی حدوث ذاتی دارد. از سوی دیگر، مجموع ممکنات، که «عالم امکان» و ما «سوی الله» نامیده می‌شود، چیزی غیر از اجزایش نیست و لذا حکمی جز حکم اجزایش ندارد. در نتیجه، عالم با همه اجزایش ذاتاً حادث بوده و هستی‌اش مسبوق به هستی واجب بالذات می‌باشد.

[۲] حدوث به حق عالم: حال اگر ماهیات را کنار بگذاریم و وجود را، از آن جهت که تنها حقیقت اصیل است، مطمح نظر قرار دهیم، وجود را بر دو قسم خواهیم یافت: ۱- وجود واجب بالذات، که خود استوار بوده و در ثبوت و تحققش مستقل از غیر است. ۲- وجود امکانی، که هستی‌اش مندرک در غیر، رابط و وابسته به دیگری - یعنی واجب - می‌باشد. هر وجود امکانی، مسبوق به وجود واجبی و متصف به چنین حدوثی [= حدوث به حق] است. از طرفی، مجموع وجودهای امکانی همان حکم اجزایش را دارد. پس مجموع عالم امکان حادث به حدوث وجودهای امکانی است. [حدوث به حق - چنان که در مرحله حدوث و قدم گذشت - عبارت است از: مسبوق بودن وجود معلول به وجود علتش، به اعتبار سبق و لحوق میان دو وجود، که یکی مستقل و دیگری رابط است، نه به اعتبار سبق و لحوق میان ماهیت وجود یافته معلول و علت، در حدوث و قدم به حق. بر این حقیقت تکیه می‌شود که وجود معلول نسبت به علت خود، یک وجود رابط و فی غیره است و عین فقر و تعلق به آن می‌باشد و وجودی که عین فقر و وابستگی به یک وجود دیگر است، متأخر از آن و در رتبه پس از آن بوده و در نتیجه نسبت به آن حادث می‌باشد.]

۱. در این قسمت محور سخن فقط حدوث ذاتی است.

[۳] اثبات حدوث زمانی عالم مادی: جهان ماده و طبیعت، حدوث دیگری نیز دارد که اختصاص به همین جهان دارد و و آن، حدوث زمانی است، بیان مطلب آن است که: در مرحله قوه و فعل گفتیم: عالم ماده با جوهر و اعراض ملحق به آن، یک وجود سیال و گذرا را تشکیل می دهد که هویتش نو شونده بوده و پیوسته از نقص به سوی کمال و از قوه [به فعلیت] تحول می یابد، این وجود سیال به حدودی<sup>۱</sup> [= اجزاء] تقسیم می شود که هر کدام، فعلیت جزء پیشین و قوه جزء پسین است. حال اگر جزء مورد نظر خودش نیز تقسیم شود، اجزای به دست آمده هر کدام، فعلیت جزء پیش از خود و قوه جزء پس از خود خواهد بود.

هم چنین گفتیم: این حرکت عمومی و فراگیر، یک امتداد کمی را رسم کرده [و پدید می آورد] که هر قطعه ای از آن در نظر گرفته شود، به دو قسم مقدم و مؤخر تقسیم می گردد و هر یک از این دو قسم نیز [، به نوبه خود] به دو قسم دیگر که یکی مقدم بر دیگری است، منقسم می شود.

انقسام پذیری این امتداد کمی نیز، همانند انقسام پذیری حرکتی که راسم آن است، نقطه پایان و حد یقف ندارد. تفاوت میان این دو امتداد تنها در این است که امتداد بر حرکت، مبهم و نامعین است، اما امتداد کمی دوم، که بر حرکت عارض می شود، معین و مشخص می باشد؛ شبیه فرقی که میان جسم طبیعی و جسم تعلیمی وجود دارد.

این امتداد کمی که جوهر عالم با حرکت خود رسم می کند، همان زمان عمومی و مشترکی است که به وسیله آن، حرکات مختلف اندازه گیری شده و نسبت کوتاهی و بلندی و پیشی و پسی میان حوادث طبیعی معین می گردد. تقدم یک حادثه بر حادثه دیگر همان قوه بودن آن برای فعلیت پسین و تأخرش همان فعلیت بودن آن برای قوه پیشین است.

۱. مقصود از حد، مصطلح خاص آن در بحث کم متصل نیست، بلکه مراد از آن، همان جزء و قطعه است.

[۴] پس هر قطعه این حرکت عمومی و فراگیر را در نظر بگیریم، آن را مسبوق به عدم زمانی خواهیم یافت - چرا که آن قطعه فعلیتی است مسبوق به قوه - و در نتیجه حادث زمانی می‌باشد. از طرفی، مجموع این قطعات و اجزا چیزی جز خود آن قطعات و اجزا نیست؛ از این رو، حکم قطعات بر آن صادق بوده و مجموع نیز به واسطه حدوث زمانی قطعات، محکوم به حدوث زمانی می‌باشد. بنابراین، عالم ماده و طبیعت، حادث زمانی است.

[این است تصویر صحیح حدوث زمانی عالم ماده.] و اما تصویری که متکلمان درباره حدوث زمانی کل عالم، یعنی ماسوی الله تعالی، بر اساس محال دانستن قدّم زمانی در موجود ممکن [به طور کلی]، ارائه داده‌اند، پذیرفتنی نیست. حاصل سخن ایشان آن است که: وجودهای امکانی از طرف آغاز بریده و منقطع است و موجودی جز واجب تعالی، پیش از آن نیست. [یعنی پیش از به وجود آمدن عالم مخلوقات، زمانی بوده است که در آن هیچ موجودی جز واجب تعالی نبوده است.] اما زمان [نه نقطه آغاز دارد و نه نقطه پایان، بلکه] از هر دو سو تا بی‌نهایت امتداد داشته، ابتدایش خالی از عالم و انتهایش ظرف آن است و توسط موجودات امکانی پر شده است.

اشکال سخن ایشان آن است که: زمان خودش موجود ممکن و آفریده واجب تعالی است و لذا باید آن را نیز جزئی از عالم، که فعل واجب است، قرار داد. با توجه به این امر، چیزی بیرون از واجب و فعل او وجود ندارد؛ در نتیجه، «زمان پیشین» [= زمان سابق بر خلقت عالم و هر آن چه در آن است] وجود نخواهد داشت تا عدم عالم در آن، چونان مظروف در ظرف، قرار گرفته باشد. [به دیگر سخن: نظریه متکلمان در باب حدوث زمانی کل عالم، مستلزم آن است که زمان نه واجب باشد، نه معلول واجب.]

[۵] افزون بر آن که نامحدود دانستن زمان از دو سوی آغاز و انجام آن، با این سخن که قدیم زمانی [بودن ممکنات] محال است، ناسازگار و ناقض آن می‌باشد. و



اشکال سوم این که: زمان یک کمیت عارض بر حرکت است و حرکت امری قائم به جسم می باشد. از این رو، نامحدود بودن زمان ملازم با نامحدود بودن اجسام و حرکات آن است و این به معنای قدیم بودن عالم است که با قول به حدوث آن تناقض دارد.

برخی از متکلمان برای رهایی از [اشکال نخست؛ یعنی] این اشکال که: «قول متکلمان در باب حدوث زمانی کل عالم، مستلزم آن است که زمان نه واجب باشد و نه معلول واجب» گفته است: زمان امری اعتباری [و وهمی] است و لذا می توان گفت: زمان نه واجب است و نه معلول واجب.

در پاسخ باید گفت: اگر زمان امری اعتباری [و وهمی] باشد، قول به حدوث عالم با قول به قدم زمانی آن یک سان خواهد بود، زیرا زمان [در این فرض] حقیقتی ندارد. دیگری برای رهایی از اشکال یاد شده گفت: زمان، یک امر انتزاعی است که از وجود واجبی - که البته او برتر از این اوهم است - انتزاع شده است.

بر این سخن، اشکال شده است که لازمه اش عروض تغیر بر ذات واجب است. [، زیرا منتزع باید مطابق با مترع عنه باشد.]

از این اشکال، پاسخ داده شده که: به نظر ما مطابقت میان مترع و منتزع عنه، لازم و ضروری نیست. اما خواننده به خوبی می داند که نفی لزوم مطابقت میان مترع و منتزع عنه، تن دادن به سفسطه است.<sup>۱</sup>

۱. برای توضیح بیشتر ر. ک: همین نوشتار، ح ۱، ص ۲۲۲ - ۲۲۱.

## في دوام الفيض

[١] قد تبين في الأبحاث السابقة أنَّ قدرته تعالى هي مبدئيته للإيجاد وعليه لما سواه، وهي عين الذات المتعالية، ولازم ذلك دوام الفيض واستمرار الرحمة وعدم انقطاع العطية.

ولا يلزم من ذلك دوام عالم الطبيعة، لأنَّ المجموع ليس شيئاً وراء الأجزاء، وكلّ جزء حادث مسبوق بالعدم، ولا تكرر في وجود العالم على ما يراه القائلون بالأدوار والأكوار، لعدم الدليل عليه.

[٢] وما قيل: إنَّ الأفلاك والأجرام العلوية دائمة الوجود بأشخاصها، وكذلك كليات العناصر والأنواع الأصلية المادية دائمة الوجود، نظراً إلى أنَّ عللها مفارقةً آبيةً عن التغير.

يدفعه عدم دليل يدلّ على كون هذه العلل تامةً منحصرةً غير متوقفة في تأثيرها على شرائط ومعدّات مجهولة لنا تختلف معلولاتها باختلافها، فلا تتشابه الخلقة في أدوارها.

[٣] على أنَّ القول بالأفلاك والأجرام غير القابلة للتغير وغير ذلك كانت أصولاً موضوعةً من الهيئة والطبيعتين القديمتين، وقد انفسخ اليوم هذه الآراء. تمّ الكتاب والحمد لله في سادس محرّم الحرام من سنة ألف وثلاثمائة وخمس وتسعين من الهجرة النبوية والصلاة على محمّد وآله.

## استمرار فیض

[۱] در بحث‌های گذشته روشن شد قدرت واجب تعالی همان مبدئیت او برای ایجاد و علیت‌ش نسبت به سایر موجودات است و این قدرت، عین ذات متعالی او است. این امر مستلزم آن است که فیض واجب تعالی همیشگی و رحمتش پیوسته بوده و هرگز بخشش او قطع نگردد.

اما این امر، مستلزم آن نیست که عالم طبیعت دائم و مستمر باشد؛ زیرا مجموع، چیزی بیش از اجزایش نیست و هر جزء [از اجزای عالم طبیعت] مسبوق به عدم است. [ممکن است گفته شود: عالم طبیعت هر از چندگاهی تکرار می‌شود و دوره‌ای پایان می‌یابد و دوره‌ای دیگر از آن آغاز می‌گردد. اگر چه هر یک از این دوره‌ها محدود و حادث است، اما مجموع آن، قدیم و نامحدود است. پاسخ این توهم آن است که:] برخلاف آن‌چه قائلان به ادوار و اکوار<sup>۱</sup> معتقدند، وجود عالم ماده تکرار نمی‌شود، زیرا دلیلی بر این مدعا در دست نیست.

[در نظر قائلان به «ادوار و اکوار» مجموع عالم مادی در یک حرکت چرخشی به همان نقطه آغازین خود باز می‌گردد و این را «دور» می‌نامند. ایشان هم چنین معتقدند

---

۱. اکوار جمع کور است. در المنجد آمده است: «الکور: الدور من العمامة» و در فرهنگ بزرگ جامع نوین آمده: «کور: دور و بیج از عمامه و هر چیزی». معنای اصطلاحی «کور» در شرح آمده است.

عالم، پس از رسیدن به نقطه آغازین، دور سابق را با همه حوادث و پدیده‌های همراه آن، از نو آغاز می‌کند و این را «کوره می‌نامند. به هر دور «سنه کبری» گفته می‌شود، که به عقیده برخی از قائلان به این نظریه سی و شش هزار سال طول می‌کشد و برخی از ایشان مقدار آن را سیصد و شصت هزار سال می‌دانند. فیلسوفان مسلمانی که طرفدار این نظریه‌اند، این سال را «سنه الوهی» می‌نامند و با استناد به آیه: «يُدِيرُ الْأُمُورَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يُعْرِجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ»<sup>۱</sup> طول هر روز آن را هزار سال متعارف می‌دانند.<sup>۲</sup>

[۱] [بسیاری از فلاسفه] گفته‌اند: [نه فقط نوع، بلکه] شخص افلاک و اجرام آسمانی دارای وجود مستمر و همیشگی است. هم چنین کلیات عناصر و انواع اصیل مادی [و نه اشخاص و افراد آن]، وجودی مستمر دارد، چرا که علت‌های به وجود آورنده آن، مجرد بوده و دچار تغییر و دگرگونی نمی‌شود.

اما این سخن تام نیست، زیرا دلیلی در دست نیست که اثبات کند این علت‌ها، تام و منحصر بوده و در اثر گذاری خود و ایجاد معلول، متوقف بر یک سری شرایط و معلمات نیست؛ شرایط و معلماتی که برای ما ناشناخته است و [اگر به راستی چنین معلماتی وجود داشته باشد] تنوع و اختلافشان سبب اختلاف معلول‌های آن علل مجرد می‌گردد و اگر چنین باشد، دوره‌های آفرینش، شبیه به یک دیگر نبوده [و در

۱. سجده (۳۲) آیه تلاکار را از آسمان تا زمین سامان می‌دهد. سپس در روزی که مقدار آن هزار سال است - چنان که می‌شمارید - به سوی او بالا می‌رود.

۲. ر.ک: محقق سبزواری، اسرار المحکم، ص ۱۷۰. (کتابفروشی اسلامیة). در آن جا آمده است: «و آن [«قول به ادوار و اکوار»] این است که کاینات واجب التکرارند در هر دوره و کوره، به این معنا که بعد از انقضای سنه الوهیه... اشیا عود می‌کنند به امثال و انبیها، نه باعیانها، که اعاده معدوم بعینه محال است، بلکه مثل عود ربیع در هر سالی و هم چنین تکرار به امثال است نه باعیانها و اشخاصها که: «لا تکرار فی البعلی» و گفتیم که هر موجودی مظهر اسم من لیس کمثله شیء است. پس چنان که اوضاع به امثال رجوع می‌کند. «و السماء ذات الرجوع» لوازم اوضاع نیز به امثال رجوع کنند و عود شیء به مثله، نه بعینه و شخصه، بنای عالم بر این است».

نتیجه نظریه اکوار مردود خواهد بود.]

[۳] افزون بر آن که اعتقاد به افلاک و اجرام تغییرناپذیر و مانند آن، در واقع اصول موضوعه‌ای است که از علم هیت و طبیعیات قدیم اخذ شده [و در گذشته در فلسفه به آن استناد می‌شد.] و این آرا امروز فسخ [و بطلانش آشکار] شده است.

با ستایش خداوند، این کتاب در ششم محرم الحرام سال ۱۳۹۵ هجری [و ترجمه شرح آن در رمضان المبارک ۱۴۱۳ هجری] پایان یافت.  
بادرود بر محمد و آل محمد.



---

## ملخص

كتاب نهاية الحكمة من النتاجات القيمة للعلامة الطباطبائي الذي بين و برهن فيه أسس الحكمة المتعلية وبقلم رصين. وهو يعرض في هذا الكتاب إبداعه و نظرياته الخاصة به في مجال الحكمة الصدراتية.

إن إيجاز النص وصعوبة المضمون الفلسفي للكتاب جعلاً ترجمته وشرحه لغرض الاستفادة المثلى لطلبة العلوم الدينية والجامعيين أمراً ضرورياً. لذا ألف كتاب «ترجمة وشرح نهاية الحكمة» بقلم سلسلي لترجمة وشرح وإيضاح العبارات المستصعبة.

يناقش المجلد الثالث من الكتاب محوراً أمثال: العقل والعقل والمعتول والموضوعات المتعلقة بواجب الوجود.

مؤسسة بوستان كتاب

---

مؤسسة بوستان كتاب

مركز الطباعة والنشر الديني لمكتب الإعلام الإسلامي

الناشر الأفضل على المستوى الوطني

عنوان المكتب المركزي: 'بران، قم اول شارع شهداء، ص ب: ٩١٧

الهاتف: +٩٨٢٥١٧٧٤٢١٥٥، الفاكس: +٩٨٢٥١٧٧٤٢١٥٤، التوزيع: +٩٨٢٥١٧٧٤٣٤٢٦

# نهاية الحكمة ترجمة وشرحاً

العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي

النتيجه الثاني

المجلد الثالث

الدكتور علي الشيرواني

مؤسسة پرستان كتاب

۱۳۸۷ / ۱۴۲۹

## **Abstract**

"Nihāyat ul-Hikmah" is the highly praised work by Allāmh Tabātābā'i in which he has formulated and explained the principles of Hekmat-e Mota'ālīyeh (Sadr-ed-Din-e Shīrāzī's Illuminationist school of philosophy). He has expressed his own theories and opinions regarding the Sadrīe philosophy in this book as well. Nevertheless, the brevity of the work and its difficult philosophical content called for its translation into Fārsī plus an explanation to make it more understandable for both seminary and college students.

To meet this necessity, "Allāmh Seyyed Mohammad Hoseyn-e Tabātābā'i's Nihāyat ul-Hikmah: Translation and Commentary" which includes a fluent Fārsī translation and clear explanation of problematic ideas and phrases was produced by Dr. Ali-ye Shīrvānī. Volume 2 of the book covers topics such as: Cause and Effect; Potentiality and Actuality; Priority and Posteriority; and Eternality and Accidentality.

**The Publisher**

## **Būstān-e Ketāb Publishers**

Frequently selected as the top publishing company in Irān, Būstān-e Ketāb Publishers is the publishing and printing house of the Islāmic Propagation Office of Howzeh-ye Elmīyeh-ye Ghom, Islāmic Republic of Irān.

P.O. Box: 37185-917

Telephone: +98 251 774 2155

Fax: +98 251 774 2154

E-mail: [info@bustancketab.com](mailto:info@bustancketab.com)

Web-site: [www.bustancketab.com](http://www.bustancketab.com)



Tarjomeh va Sharh-e  
**Nehāyat ol-Hekmah**  
Allāmeḥ Seyyed Mohamamad Hoseyn-e Tabātabā'i

Allāmeḥ Seyyed Mohammad Hoseyn-e Tabātabā'i's  
Nihāyat ul-Hikmah  
Translation and Commentary

Volume 3

Second Edition

Dr. Alī-e Shīrvānī

**Būstān-e Ketāb Publishers**  
1387/2008